Hand-comme... zum Neuen Testament

Heinrich Julius Holtzmann, Richard Adelbert ...

HAND-COMMENTAR

ZUM

NEUEN TESTAMENT

BEARBEITET VON

PRIVATDOZENT LIC. W. **BAUER** IN MARBURG,
PROFESSOR D. H. J. **HOLTZMANN** IN BADEN-BADEN,
† GEH. KIRCHENRAT PROFESSOR D. R. A. **LIPSIUS** IN JENA,
PROFESSOR D. P. W. **SCHMIEDEL** IN ZÜRICH,
PROFESSOR D. H. **von SODEN** IN BERLIN,
PRIVATDOZENT LIC. DR. **HANS WINDISCH** IN LEIPZIG.

Vierter Band.

Erste Abteilung.

Evangelium des Johannes.

Bearbeitet von **H. J. Holtzmann.**

Dritte, neubearbeitete Auflage,

besorgt von **W. Bauer.**

Tübingen.
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
1908.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

Vorwort.

Im Vorwort der beiden früheren Auflagen (1891 und 1893) habe ich die keineswegs immer nur geradeaus laufende Linie angedeutet, welche zu den in vorliegendem Werk zusammengefassten Erträgnissen von johanneischen Studien geführt hat. Ihre auseinanderliegenden Ausgangspunkte waren in den Vorträgen gegeben, die ich vor mehr als einem halben Jahrhundert bei meinen hochverehrten Lehrern Rothe in Heidelberg und Vatke in Berlin gehört hatte. Wie ich zur Exegese des ersteren stehe, geht aus Vergleichung mit dem vor 30 Jahren aus seinem Nachlass erschienenen Kommentar zum ersten Brief hervor. Bezüglich des Evangeliums bin ich mir noch bewusst, in der Auslegung von 1_{11} und 16_{8-11} dauernd durch ihn bestimmt worden zu sein. Dagegen hat sich die Gesamtauffassung des anderen mir schliesslich bewährt, nachdem ich 10—15 Jahre lang widerstrebt oder es mit Vermittelungs- und Teilungshypothesen von der in meinem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament", 3. Aufl. 1892, S. 435 f. 445 f. geschilderten Art versucht hatte. Um so fester steht mir heute, am Abschlusse meiner Beteiligung an der wissenschaftlichen Debatte, die völlige Unvermeidlichkeit der hier vertretenen Auffassung in historischer und meist auch in exegetischer Richtung. Auch bin ich keineswegs ohne dankbares Verständnis dafür, wenn neuerdings orientalistische wie klassische Philologie von ihren Schiffen aus scharf teilende Scheinwerfer in das auf dem Trockenen befindliche, traditionelle Getriebe unseres theologischen Arsenals hereinblitzen lassen, halte es aber deshalb noch lange nicht für überflüssig, wenn neben gelehrten, aber mehr oder weniger im Dienste kirchlicher Tendenzen oder gläubiger Interessen stehenden, Kommentaren auch solche geschrieben werden, welche die Ergebnisse der bisherigen, keineswegs in lauter Dunkel und grauser Nacht verlaufenden, Geschichte der Auslegung und der Kritik zusammenfassen, um als Grundlage für weitere, die Kontinuität der Forschung wahrende, Urteilsbildung zu dienen. Was man für solchen Zweck Förderliches im folgenden etwa zu vermissen glauben sollte, wird man zum guten Teil in dem oben angeführten und in dem „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie" (1897) finden, darauf deshalb zuweilen Verweise erfolgen. Eine Neugestaltung desselben wird hoffentlich nicht mehr allzulang auf sich warten lassen.

Es war neben anderen Hemmnissen namentlich die fortgesetzte Arbeit an dem eben erwähnten Werk, was mich, als mir im vorigen Frühjahr das Bedürfnis einer neuen Auflage des 4. Bandes des Hand-Commentars zur Kenntnis gebracht wurde, hinderte, sofort an die Durcharbeitung der in der Zwischenzeit erschienenen, sehr belangreichen Literatur heranzutreten. Als ein um so günstigeres Geschick habe ich es deshalb begrüsst, als ein jüngerer, mir aber schon wohlbekannter Fachgenosse, an dessen Zuständigkeit was Wissen und Urteil betrifft keinerlei Zweifel aufkommen kann, sich bereit

finden liess, auf der Grundlage meines Textes eine dem gegenwärtigen Stande der textkritischen, exegetischen und historischen Forschung entsprechende Neubearbeitung zu liefern. Da die 2. Auflage vergriffen war, stand eine unbeschränkte Zeit nicht zur Verfügung, und so ist dadurch, dass Herr Lic. theol. WALTER BAUER in Marburg sofort seine ganze Kraft in den Dienst der übernommenen Aufgabe stellte, in weniger als Jahresfrist eine Leistung ermöglicht worden, die ich mit grosser Genugtuung wie als eine durchgängige Bereicherung der früheren Auflagen, so auch als eine vielfach bessernde Fortbildung derselben freudig begrüsse.

Man erwartet noch ein Wort über das Verhältnis der Grundlage zur Ueberarbeitung. Einigermassen mochte sich für letztere mein Handexemplar der 2. Auflage dienlich erweisen, in welchem ich, allerdings nur gelegentlich und unregelmässig, einige Zitate und Vermerke behufs späterer Benützung sporadisch eingetragen hatte. Im übrigen aber hat während des ganzen Jahres zwischen dem Bearbeiter und mir keinerlei schriftliche Verhandlung stattgefunden, darin an ihn Wünsche, Ratschläge oder gar Direktiven gelangt wären. Vielmehr stand zwischen uns im voraus fest, dass seine Arbeit keinerlei Beschränkung erfahren dürfe. So selbstverständlich das auch zwischen Fachgenossen ist, so halte ich es doch in unserem beiderseitigen Interesse für geraten, es ausdrücklich zu bemerken. Ebenso selbstverständlich ist es andererseits auch, dass der Bearbeiter den an ihn gerichteten Antrag nicht angenommen hätte ohne der Ueberzeugung zu sein, dass die in den früheren Auflagen kund gegebenen Anschauungen im wesentlichen heute noch dem Standpunkt der Wissenschaft entsprechen, so dass seine Tätigkeit vorzüglich darauf gerichtet sein konnte, einer im grossen und ganzen als haltbar oder gesichert übernommenen Auslegung die erforderliche Fühlung und Ausgleichung mit der neueren Literatur und den in dieser auftretenden Fragestellungen zuteil werden zu lassen. Unter diesen Umständen war seine Tätigkeit zumeist auf die Durcharbeitung der während der letzten 15 Jahre im In- und Ausland veröffentlichten Beiträge zum Wort- und Sachverständnis der johanneischen Schriften gerichtet.

Diese aber sind allerdings in möglichster Vollständigkeit, d. h. soweit es die dem Umfang des Kommentars gezogenen Schranken zuliessen, berücksichtigt worden. Deshalb bedauert der Bearbeiter, wenn es ihm beispielsweise schwerlich gelungen sein dürfte, dem Leser ein deutliches Bild von dem sehr gelehrten Werk KREYENBÜHLS zu geben. Wie der Unterzeichnete darüber denkt, ersieht sich aus der „Theologischen Literaturzeitung“ (1902, S. 6—11. 1906, S. 45—50). Dem Bearbeiter seinerseits fiel ein anderer Verzicht noch schwerer, sofern er stillschweigend vorübergehen musste an dem grossen Werk P. JENSENS, Das Gilgameschepos in der Weltliteratur I, 1906. Er vermochte nämlich der darin gehandhabten Methode zu wenig beizustimmen, als dass ihm die Ergebnisse annehmbar erschienen wären. Eine polemische Auseinandersetzung jedoch auch nur mit den die im Kommentar behandelten Gegenstände betreffenden Partien hätte, wofern sie dem Gegner nicht bitter Unrecht tun wollte, ein so umfassendes Eingehen auf dessen ganze Beweisführung erfordert, dass sich solches schlechterdings von selbst verbieten musste.

Die Abhandlungen von W. SOLTAU (Die Entstehung des 4. Evangeliums: Theologische Studien und Kritiken 1908, S. 177—202), E. SCHWARTZ (Aporien im 4. Evangelium: Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse 1907, S. 342—372) und TH. ZAHN (Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes. III. Die Stadt

Ephraim: Neue kirchliche Zeitschrift 1908, S. 31—39), desgleichen BALJONS Kommentar zur Apokalypse 1908 sind zu spät erschienen, als dass sie noch hätten berücksichtigt werden können.

Neu ist die auf Wunsch des Verlegers beigegebene, lediglich Wörtlichkeit und Verständlichkeit anstrebende Uebersetzung.

Baden, 1. März 1908. **H. Holtzmann.**

Inhalt.

Literatur zu den johanneischen Schriften.

Allgemeines: Rs = Reuss, Die Geschichte der hl. Schriften NT 1842, [6]1887; Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique 1851—52, [3]1864; La Bible, NT, IV—VI 1878—79. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter 1846. Ew = H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel V und VI 1855—58, [3]1867—68; Die johanneischen Schriften 1861—62. Blk = Bleek, Einl. in das NT 1862, [4]1886 von Mangold. Br = Baur, Vorlesungen über nt. Theologie 1864. Ch. K. J. v. Bunsen, Bibelwerk VIII und IX 1865—66. Cr = Cremer, Wörterbuch der nt. Gräzität 1866, [9]1902. Ws = B. Weiss, Bibl. Theologie des NT 1868, [7]1903; Einl. in das NT 1886, [3]1897. Hsr = Hausrath, Nt. Zeitgeschichte III [2]1873, IV [2]1877. Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II 1874, [3]1889. Hgf = Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das NT 1875. Schkl = Schenkel, Das Christusbild der Apostel 1879. Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie 1880 = Die Lehren des Talmud 1886. Havet, Le christianisme et ses origines IV 1884. Mommsen, Römische Geschichte V 1885. H. Holtzmann, Historisch-kritische Einl. in das NT 1885, [3]1892; Neutest. Theol. (= NtTh) I II 1897. Schr = Schürer, Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi 1886—90, I [3,4]1901, II [4]1907, III [3]1898. Hrk = A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 1886, [3]1894; Chronologie d. altchristl. Literatur I 1897. Wzs = Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche 1886, [2]1892. Pfl = O. Pfleiderer, Das Urchristentum 1887, [2]I II 1902. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit 1888, [2]1891, [3]I = Die messian.-apokalypt. Hoffnungen des Judentums 1903. Bschl = Beyschlag, Nt. Theologie 1891—92, [2]1896. Spitta I II III = Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I II III 1893—1907. Brandt, Die evangel. Geschichte u. d. Ursprung des Christentums 1893. Jülicher, Einleitung in das NT 1894, [5,6]1906. O. Htzm = Oskar Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1895, [2]1906. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch 1896, [2]1902. Zn I II = Zahn, Einleitung in d. NT I II 1897—1899, [3]1906, zitiert nach [2]1900. Wernle, Die Anfänge unserer Religion 1901 [2]1904. Bsst = Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903, [2]1906. v. Dobschütz, Probleme d. apostolischen Zeitalters 1904. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 1905. v. Soden, Urchristliche Literaturgeschichte 1905. Wrede, Die Entstehung der Schriften des NT 1907.

Zu dem Evangelium und den Briefen.

Die älteren Kommentare und Noten von Erasmus, Calvin, Beza, Grotius, Wettstein und Bengel; dazu Lck = Lücke I—III 1820—25, [3]1840—56. Olsh = Olshausen II 1 u. 2 1832, [4]1861 und VI 4 1859 von Ebr = Ebrard. dW = de Wette I 3 1837, [5]1863 von Brk = B. Brückner; Kleine Ausg. 1885—87. Bg-Crus = Baumgarten-Crusius 1844—45. K. R. Köstlin, Der Lehrbegriff des Evglms und der Briefe Joh 1843. Hgf = Hilgenfeld, Das Evglm und die Briefe Joh 1849. E. A. Abbott, Johannine vocabulary 1905. P. W. Schmiedel I II = Religionsgeschichtliche Volksbücher (ed. F. M. Schiele) I 8 10 (Das 4. Ev. gegenüber d. 3 ersten) I 12 (Ev., Briefe u. Offenbarung des Joh. nach ihrer Entstehung u. Bedeutung) 1906.

Zum Evangelium.

Aeltere Werke: Die τόμοι des Origenes (= Orig), Homilien des Chrysostomus (= Chrys), Tractatus des Augustinus (= Aug), die poetische Paraphrase des Nonnus, Kommentare des Theodor v. Mopsuestia (syr. Uebers. ed. Chabot 1897), des alexandrinischen Cyrill (letzte Ausg. 1886), Euthymius (= Euth, letzte Ausg. 1845) und des Gregorius Barhebräus (herausgeg. 1878). Luther

(= LTH): Auslegung der Abschiedsreden 1538. Dazu die Kommentare und Noten von MALDONATUS und LAMPE.

Neuere Kommentare: THOL = THOLUCK 1827, [7]1857. MR = MEYER 1834, [9]1902 von WS = B. WEISS. LDT = LUTHARDT 1852—53, [2]1875—76, auch mit Zöckler, Das Evglm nach Joh und die Apostelg. 1886, bei Strack und Zöckler, NT II. LANGE, Bibelwerk NT IV 1860, [4]1880. HGSTB = HENGSTENBERG 1862—63, [2]1867 bis 71. ASTIÉ 1864. GDT = GODET 1864—65, [4]1902, deutsch von WUNDERLICH 1869, [3]1890—92, von REINECK u. C. SCHMID [4]1903. KL = KEIL 1881. WST = WESTCOTT 1882. SCHZ = P. SCHANZ 1885. WAHLE 1888. WOHLFAHRT 1891. BUGGE (deutsch von BESTMANN) 1894. KNABENBAUER 1898. BALJON 1902. SCHLATTER [2]1902. LOISY 1903. CALM = CALMES 1904. BELSER 1905. HTM = HEITMÜLLER (in J. Weiss, Die Schriften d. NT II[2] 3. Abschnitt S. 162—314. 1907). ZN = ZAHN 1908.

Spezialausgaben: BLASS, Ev. sec. Johannem cum variae lectionis delectu 1902.

Kritische Richtungen: BRETSCHNEIDER, Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine 1820. STR = D. F. STRAUSS, LJ = Leben Jesu 1835—36, 1840; Für das deutsche Volk bearbeitet 1864, [5]1889, [6]ohne Jahresangabe. WEISSE, Evang. Geschichte 1838. SCHW = A. SCHWEIZER, Das Evglm Joh 1841. FREYTAG, Die hl. Schriften des NT 1861; Symphonie der Evglien 1863. BRUNO BAUER, Kritik der evangelischen Geschichte des Joh 1840; Kritik der Evglien und Geschichte ihres Ursprungs 1850—52. LÜTZELBERGER, Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes 1840. BR = BAUR, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evglien 1847. HGF = HILGENFELD, Die Evglien 1854. VKM = VOLKMAR, Die Religion Jesu 1857; Die Evglien oder Mc und die Synopsis 1870, mit Nachtrag von 1876. SCHLT = SCHOLTEN, Het Evangelie naar Johannes 1864, deutsch von LANG 1867. SCHKL = SCHENKEL, Das Charakterbild Jesu 1864, [4]1873. WZS = WEIZSÄCKER, Untersuchungen über die evang. Geschichte 1864 (die Seitenzahlen dieser Ausgabe finden sich in der, so gut wie unveränderten, neuen von 1901 am Rande). KM = KEIM, Geschichte Jesu von Nazara 1867—72; Geschichte Jesu, dritte Bearbeitung [2]1875. WITTICHEN, LJ 1876. THM = THOMA, Die Genesis des Joh-Evglms 1882. JACOBSEN, Untersuchungen über das Joh-Evglm 1884. M. SCHWALB, Unsere vier Evglien erklärt und kritisch geprüft 1885. O. HTZM = OSKAR HOLTZMANN, Das Joh-Evglm 1887; LJ 1901. W. BRK = W. BRÜCKNER, Die 4 Evglien 1887. BLDSP = BALDENSPERGER, Der Prolog des 4. Ev. 1898. WDT = WENDT, Das Johannesevangelium 1900. TITIUS, Die johann. Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit 1900. KR = KREYENBÜHL, Das Evangelium d. Wahrheit I 1900 II 1905. J. RÉVILLE, Le quatrième évangile 1900 1901. GRILL, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Ev. I 1902. WREDE, Charakter und Tendenz des Johev. 1903. P. W. SCHMIDT II = Die Geschichte Jesu erläutert 1904. E. SCHWARTZ, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johev. 1904. E. F. SCOTT, The fourth gospel its purpose and theology 1906. H. L. JACKSON, The fourth gospel and some recent german criticism 1906. WELLHAUSEN, Erweiterungen und Aenderungen im 4. Ev. 1907.

Apologetischer Standpunkt: BLK = BLEEK, Beiträge zur Evglien-Kritik 1846. R. STIER, Die Reden des Herrn Jesu IV und V 1853—54, [3]1873. BSCHL = BEYSCHLAG, Zur johanneischen Frage 1876; LJ 1885—86, [4]1901—02. WS = B. WEISS, Der johanneische Lehrbegriff 1862; LJ 1882, [4]1902. K. MÜLLER, Göttliches Wissen und göttliche Macht des johann. Christus 1882. FR = A. H. FRANKE, Das AT bei Joh 1885. EDERSHEIM, Life and times of Jesus the Messiah [5]1890. CHASTAND, L'apôtre Jean et le IV. évangile 1888. HUGO DELFF, Das 4. Evglm 1890; Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evglms 1890; StKr 1892 S. 72—104. PAUL EWALD, Das Hauptproblem der Evangelienfrage 1890. NN = NÖSGEN, Geschichte der nt. Offenbarung I 1891 II 1893. K. KLUGE, Das Evglm Johannis. Darstellung des Lehrbegriffs 1892. A. RESCH, Paralleltexte zu Joh (= TU X 4) 1896. CAMERLYNCK, De quarti ev. auctore I 1899 II 1900. SCHLATTER, Sprache und Heimat des 4. Evglsten 1902. STANTON, The gospels as historical documents I 1903. J. DRUMMOND, An inquiry into the character and authorship of the fourth gospel 1903. J. R. SMITH, The teaching of the gospel of John 1903. SANDAY, The criticism of the fourth gospel 1905. BARTH, Das Johev. u. d. syn. Evglien (= Bibl. Zeit- u. Streitfragen I 4) 1905. GOEBEL, Die Reden unseres Herrn nach Joh. im Grundtext ausgelegt I 1906. LEPIN, L'origine du quatrième évangile 1907.

Sigla für die biblischen Bücher.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum, hoh. Lied.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium, 5. Moses.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus, 2. Moses.
Ez = Ezechiel.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis, 1. Moses.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices, Richter.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremias.
Jes = Jesaias.
Jo = Joel.
Job = Hiob.
Joh = Johannes (Evangelium und Briefe).
Jon = Jonas.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Siracida.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet, Prediger Salomo.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lc = Lucas.
Lev = Leviticus, 3. Moses.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mc = Marcus.
Mch = Micha.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri, 4. Moses.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia, Sprüche.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges, Könige.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Zacharias.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia, Weisheit.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni, Klagelieder.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanias.

Sigla für Zeitschriften und Sammelwerke.

BL = Schenkels Bibellexikon.
DB = A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings 1898—1904.
EB = Encyclopaedia biblica ed. by Cheyne and Black 1899—1903.
Exp = The Expositor.
ExpT = The Expository Times.
GGA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HbA = Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums.
HC = Hand-Commentar zum NT.
Hibb Journ = Hibbert Journal.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrb. für protestantische Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PRE = Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. ed. Hauck 1896 ff.
SAB = Sitzungsber. d. kgl. preuss. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin.
StKr = Theol. Studien und Kritiken.
ThJ = Theol. Jahrbücher.
ThLbl = Theol. Literaturblatt.
ThLZ = Theol. Literaturzeitung.
ThQ = Theol. Quartalschrift.
ThR = Theol. Rundschau.
ThT = Theol. Tijdschrift.
TU = Texte und Untersuchungen.
ZKG = Zeitschr. für Kirchengeschichte.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie.
ZntW = Zeitschr. für d. nt. Wissenschaft.
ZSchw = Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz.
ZThK = Zeitschr. f. Theol. und Kirche.
ZWL = Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Sonstige Abkürzungen.

Ausser ganz allgemein gebräuchlichen Abkürzungen, wie κτλ. = et cetera, und ebenfalls allgemein üblichen Bezeichnungen bekannter Autoren und Schriften, wie Jos. Ant. oder Bell. = Josephus, Antiquitates oder Bellum judaicum, Euseb. KG = Eusebius, Kirchengeschichte, Did = Lehre der zwölf Apostel, Hen = Henoch etc. viele, die sich von selbst verstehen, wie:

christl., heidenchristl., judenchristl., apost., kath., evang., protest., hebr., jüd., syr., griech., lat., röm., bibl., johann., synopt., paul., hl.

Zu den im Literaturverzeichnisse aufgeführten kommen noch:

ℵ	= Codex Sinaiticus.	Pls	= Paulus.	Erkl.	= Erklärung.
A	= Codex Alexandrinus.	Pt	= Petrus.	Verf.	= Verfasser.
		LA	= Lesart.	Einl.	= Einleitung.
B	= Codex Vaticanus.	W-H	= Westcott u. Hort.	LJ	= Leben Jesu.
C	= Codex Ephraemi.	A Btm	= Al. Buttmann, nt. Grammatik.	DG	= Dogmengeschichte.
D	= Codex Cantabrig.				
Δ	= Codex Sangall.	AT	= Altes Testament.	LG	= Literaturgeschichte.
L	= Codex Angelicus.	NT	= Neues Testament.		
LXX	= Septuaginta.	at.	= alttestamentlich.	ZA	= Zeitalter.
it	= Itala.	nt.	= neutestamentlich.	ZG	= Zeitgeschichte.
vg	= Vulgata.	Lth	= Luther.	bTh	= bibl. Theologie.
pesch	= Peschito.	Kp	= Kapitel.	s.	= siehe.
syr cur	= Syrus Curetonis.	Cod	= Codex (Codices).	vgl.	= vergleiche.
syr sin	= Syrus Sinaiticus.	Ausl.	= Ausleger, Auslegung.	bzw.	= beziehungsweise.
rec.	= Textus receptus.				

In *Kursivschrift* ist die wörtliche Uebersetzung gegeben.

Die über der Zeile stehende kleine Ziffer bezeichnet die Ausgabe.

Berichtigungen.

S. 23 Zeile 2 v. u. lies statt Kepfler Keppler.
S. 61 Ueberschrift lies: Joh 1_{28-29}.
S. 80 Zeile 24 v. u. lies: J. Ws, D. Schriften.
S. 143 Ueberschrift lies: Joh 6_{35-40}.

Johanneisches Evangelium.

Einleitung.

I.
Das johanneische Problem.

1. Verhältnis zu den Synoptikern.

Von den Snptkrn herkommend erwartet man zunächst ein ähnlich geartetes, mit der, über der exegetischen und historischen Behandlung jener gewonnenen, Richtschnur messbares Werk. Aber nur selten tritt ein Verwandtschaftsverhältnis, wie es zwischen Mt, Mc und Lc statt hat, zu Tage. Die Abschnitte über den Täufer 1 19—34, die Tempelreinigung 2 13—16, den Hauptmann in Kapernaum 4 46—54, die Speisung 6 1—13, das Meerwandeln 6 16—21, die Salbung in Bethanien 12 1—8 und den Einzug in Jerusalem 12 12—16 sind, abgesehen von der Leidensgeschichte, die einzigen Stücke, welche Joh mit der Synopse gemein hat, und in eben diesen Abschnitten findet auch eine mehr oder weniger deutliche, schriftstellerische Abhängigkeit von der Synopse statt. Wenigstens ist sie hier so gut wie allgemein zugegeben, während die Auslegung zeigen wird, wie solche Rückgriffe auf den synopt. Text noch in zahlreichen Fällen vorkommen, ohne dass darum der weitere Zusammenhang sich deckt. Letzteres gilt namentlich auch von den synopt. Sprüchen (2 19) 4 44 5 8 (6 20 12 7 8) 25 27 13 16 20 21 38 14 31 15 20 16 32 18 11 20 37 39. Bei solcher Anlehnung an schriftliche Vorlagen wird der Verf. schwerlich zu den Lc 1 2 charakterisierten „Augenzeugen" gehört haben, welche aus dem Vollen zu schöpfen in der Lage waren. Freilich scheint dafür um so mehr auf einen selbständigen Berichterstatter zu weisen, was das Evglm über die Snptkr hinaus bietet von Notizen, die aus keinem Plan oder Programm ableitbar sind, wie gleich die geographischen Vorkommnisse, Bethsaida als Heimat des Pt und Philippus 1 44 12 21, Bethanien am Jordan 1 28 10 40 und Aenon bei Salem 3 23 als die Orte, da Johannes taufte, Kana als ein erster Aufenthalt 2 1 11 4 46 und Ephraim als eine letzte Zuflucht Jesu 11 54. Brennend wird die Frage, wie die Abweichungen vom synopt. Grundriss zu beurteilen sind, einmal in betreff der charakteristischen Auslassungen (Geburtsgeschichte, Versuchung, Verklärung, Abendmahlseinsetzung, Gethsemane, Himmelfahrt; s. S. 7), sodann vor allem in Bezug auf die grossen Gegensätze, welche statt haben bezüglich der Festreisen und des Todestages. Die synopt. Wirksamkeit Jesu verläuft auf galiläischem Boden, und nur einmal erreicht er als Messias Jerusalem, um dort sofort unterzugehen. Bei Joh zieht er mehrfach zwischen Judäa und Galiläa hin und her; aber die galiläischen Aufenthalte erscheinen im Vergleich mit der judäischen Wirksamkeit nur als Episoden (s. zu 7 1): zwei kleinere 2 1—12 4 43—53 und eine grössere 6 1—7 10. Die Synopse lässt Jesu Tod am 15. Nisan eintreten, nach-

dem er am Abend zuvor noch mit seinen Jüngern das jüd. Passa in korrekter Weise genossen hat; s. zu Mc 14 1 12 15 1. Nach Joh feiern die Juden ihr Passa erst am Abend nach dem Tode Jesu; dieser fällt also auf den 14. Nisan; s. zu 13 1 26 29 18 28. Von noch mehr Gewicht ist die Differenz beider Lebensbilder in Bezug auf den Gesamtverlauf der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Nach synopt. Grundanschauung tritt Jesus mit dem Anspruch darauf, Messias zu sein, verhältnismässig erst spät auf und haben sich demgemäss seine Jünger ihm als Lehrer angeschlossen, ohne dass von seiner Messianität schon die Rede war. So nur erklärt sich die Feierlichkeit des Momentes Mc 8 29 (s. Einl. zu Synopt. I 4). Daher auch dem Täufer erst im Gefängnisse die Ahnung auftaucht, der so gewaltig wirkende Volksprediger in Galiläa könne am Ende der Messias selbst sein (s. zu Mt 11 2 = Lc 7 19). Dagegen legt er Joh 1 6—8 15 23 26 27 32—34 sogar schon vor der Eröffnung der messianischen Bahn Jesu Zeugnis über Zeugnis von dessen Beruf ab, wie auch 1 41 45 49 gleich die ersten Jünger in Jesus den Messias und Gottessohn begrüssen und dieser selbst sein messianisches Wirken in Jerusalem mit der unverkennbaren Demonstration der Tempelreinigung eröffnet. Bei dieser Gelegenheit kommt es gleich im Anfang der öffentlichen Wirksamkeit zum Bruche mit dem Judentum. Schon jetzt weissagt Jesus seinen Tod und seine Auferstehung (2 19—22), wie ja auch schon der Täufer (1 29) das Wort von dem Lamm gesprochen hat, das die Sünden der Welt trägt. Eine Entwicklung, einen geschichtlichen Fortschritt gibt es im JohEv nicht (Wrede, Charakter 31). „Jesus ist hier unverändert derselbe vom Beginn bis zum Ende" (P. W. Schmiedel I 27 Pfl II 428 f.). Weder gestalten sich die Verhältnisse um, unter denen er lebt und wirkt, noch ist von einer Weiterbildung seiner Gedanken das geringste zu spüren. Und auch in seinen Reden verleugnet der johann. Christus den Mt 16 21 ausdrücklich hervorgehobenen Gegensatz einer früheren Periode, da das Reich, und einer späteren, da seine Person das Thema derselben bildete. Vielmehr sind alle johann. Reden nur Selbstzeugnisse und als solche Ausführungen weniger Grundgedanken, wie dass Jesus vom Vater ausgegangen ist und zum Vater zurückkehrt, dass er mit ihm eins, in allem, was er tut und spricht, eine Offenbarung des Vaters ist, weshalb auch an seine Annahme oder Verwerfung alles Heil oder Unheil der Menschen geknüpft erscheint.

2. Charakter als Lehrschrift.

Bedeutender noch als diese Differenzen im einzelnen fällt der Gesamtcharakter ins Gewicht. Stand schon der synopt. Typus zum guten Teil im Dienst der Lehre (s. Einl. zu Synopt. II 5), so gilt solches im höchsten Masse von „diesem eigenartigen theologischen Evglm, welches der Form nach Geschichte, dem Inhalt nach Lehre über die Geschichte ist" (Wzs, ApZt [2] 537). „Dass der Zweck des Werkes die Belehrung der Gemeinde und nicht die Aufbewahrung gewisser Begebenheiten ist, kann wohl nicht mehr in Abrede gestellt werden" (Rs, Gesch. [6] 235). „Es wäre fehlerhaft — erklärt auch der katholische Theologe P. Keppler (Das Joh-Evglm und das Ende des 1. christl. Jahrh. 1883 S. 5) — das Vorherrschen eines idealen Elementes und Interesses über das rein historische leugnen zu wollen." Im Grunde wird diese Erkenntnis heute nirgends mehr abgelehnt. Verschieden ist nur das Mass des Einflusses, den man ihr bei der Erklärung des Evangeliums einräumt.

In der Tat erhellt der Charakter als „Lehrschrift in Evglienform" (Pfl II 335) unzweifelhaft aus folgenden Tatsachen: 1) Bezüglich einer ganzen Reihe von Begriffen findet ein ewiger Streit der Ausleger sein Ziel nur in

der Anerkennung ihrer Doppelsinnigkeit, und zwar erzeugt sich solches doppelte Farbenspiel regelmässig auf der Linie, wo die ältere, den Synoptikern verwandte, und die neue, johanneische Begriffsbildung sich treffen; s. über αἴρειν zu 1 29, über ὥρα zu 2 1—11 und 7 6 10, über ἐγείρειν zu 2 21, über ἄνωθεν zu 3 3, über ὑψοῦσθαι zu 3 14 12 32, über γεννᾶσθαι zu 1 13 3 3, über πνεῦμα zu 3 8, über κρίσις zu 3 17, über ἐργάζεσθαι zu 6 27, über ἔρχεσθαι zu 14 3, über ἀποθνήσκειν zu 6 50, über ἁγιάζειν zu 17 19, über ἀκολουθεῖν zu 1 37 21 20. 2) Alle johann. σημεῖα sind anerkanntermassen Sinnbildshandlungen, und zwar in einem Masse, dass daneben die tatsächliche Bedeutung zwar nicht verschwindet (s. Wrede, Charakter 6—8) aber doch ins Gedränge gerät, s. zu 6 31 und vgl. Htm 167. Dadurch entsteht eine eigentümliche Zwitterstellung des Evglms, welches den Wunderbegriff einerseits überall auf den Gipfel führt (vgl. z. B. zu 4 43—54), andererseits die Wundererzählungen als allegorische Anschauungsmittel für Glaubenswahrheiten wertet, daher auch den Wunderglauben herabsetzt gegenüber dem Glauben an die unter den ἐπίγεια verborgenen ἐπουράνια; s. zu 2 24 3 2 4 41 50 12 18 20 29, aber auch zu 10 38 14 11. 3) Es fehlt auch nicht an Beispielen dafür, dass der Evglst in die Form seines Berichtes einen doppelten, ja dreifachen (s. zu 2 19—22 3 8 13 1—20) Inhalt legt, so dass hier der Auslegung ganz eigentümliche Aufgaben erwachsen. Denn wo ausdrückliche Einladung zur Allegorese ergeht, da ist dem das Entlegenste kombinierenden Spürsinn phantasiereicher Exegeten ein schlechterdings unbegrenztes Feld eröffnet, und auch was der Verf. schwerlich selbst gedacht hat, kann sich doch recht wohl wenigstens als in seinem Sinne gedacht, nach seinen Grundsätzen denkbar geben. Eine rationelle Exegese wird freilich nur versuchen, dasjenige, was jener nachweisbar selbst hinter dem Buchstaben gesucht oder vielmehr in denselben „hineingeheimnist“ hat, herauszustellen (O. Htzm 1 f.). Ueber der Lösung dieser Aufgabe wird sie nicht umhin können, die gleiche Vorliebe für Tiefsinn, Geheimsinn, Doppelsinn auch wahrzunehmen in der Annahme unbewusster Weissagungen (s. zu 7 35 11 12 51), in der Ausdeutung umfassender gemeinter Worte auf spezielle Vorkommnisse (s. zu 18 9 32), in Pointen, welche auf gleichzeitigem Gebrauch von Wörtern in ursprünglicher und in übertragener Bedeutung beruhen (s. zu 9 39 bezüglich des βλέπειν, zu 14 19 bezüglich des θεωρεῖν, zu 11 26 bezüglich des Lebens und Sterbens, zu 12 25 bezüglich der Seele), in der Formulierung von Urteilen, die, je nachdem man sie im Sinne des Redenden oder des Schreibenden fasst, einen schillernden Sinn ergeben (s. zu 3 13 5 41 16 33 18 34 19 28 30 20 17), in der Voraussetzung, dass Christus überhaupt auf Erden nur ἐν παροιμίαις rede (s. zu 16 25). 4) Zu der Allegorie tritt die sorgsam bis zuletzt gewahrte (19 28) Typologie, sofern Ereignisse und Personen des AT als Verheissungen auf Kommendes gefasst werden, das zugleich in ihnen vorgebildet erscheint, wie der Tempel 2 19 21, die eherne Schlange 3 14 und das Manna 6 31 32 49 58, ja wie die ganze Leidensgeschichte darauf eingerichtet ist, den Antitypus zur Passaordnung zu liefern, s. zu 12 1 19 36 37. Das ist der typologische Weissagungsbeweis des Barnabas, des Justin und der Späteren. Aber der Evglst geht weiter, „er selbst schafft Typen, die wiederum vorwärts auf die Zukunft deuten“ (Hsr IV 407), wie 11 39—44 direkt, irgendwie aber auch 18 1—12 geschehen ist. Insonderheit aber wird 5) die hier erzählte Geschichte Jesu dadurch zum Typus, dass sie in durchgängige Beziehung zur nachfolgenden Geschichte des Christentums, insonderheit zur Zeitgeschichte des Evglsten gebracht, gleichsam aus der Vergangenheit in die Gegenwart umgesetzt ist, so dass der ganze Inhalt der letzteren in dem Spiegel einer erneuten, etwa ein Jahrhundert von Erleb-

nissen der Gemeinden umfassenden, Christusgeschichte zur Erscheinung kommt. Solcherlei „Rückübertragungen von Erlebnissen der Christenheit in das Leben Christi selbst“ (O. Htzm 78) sind: das Judentum der Zeit nach Zerstörung des Tempels in seinen verschiedenartigen Stellungnahmen zur christl. Sache (s. zu 2 23—3 21 6 41 9 1—34), der teilweise Uebertritt der Johannesjünger (s. zu 3 22—36) und Samariter (s. zu 4 1—42), überhaupt die Missionswege des Christentums (s. zu 12 22), die Bildung der Heidengemeinde (s. zu 12 24), die umfassende Weltreligion (s. zu 9 35—10 21) und ihr Siegesgang (s. zu 14 14 16 24 33), das Prinzip der nova lex (s. zu 14 15), der Liebesgeist der Gemeinden (s. zu 13 35), die von aussen bedrängende Verleumdung (s. zu 6 59) und Verfolgung (s. zu 18 28—19 16), die apologetischen Aufgaben (s. zu 7 14—52 13 19 16 11 18 2 37), die Passafrage (s. zu 19 34 36), die Pflichten der Gemeindeleitung (s. zu 9 35—10 21), die christl. Mysterien (s. zu 13 1—20 19 34), die Taufe (s. zu 3 22 4 2), das Herrnmahl (s. zu 6 1—13 51). Ueberhaupt aber entspricht die ganze im Evglm vertretene Gedankenwelt solcher fortgeschrittenen Entwickelung der Kirche und ihrer Theologie. Darum nur noch retrospektive Hinweise auf den paulinisch-judaistischen Gegensatz (s. zu 8 12—59, insonderheit 34). Der johann. Christus „selbst hat überhaupt keine Stellung zum Gesetz, es ist für ihn nicht vorhanden, weil es eben für die Kirche des Erzählers nicht mehr so vorhanden ist, wie in der älteren Zeit“ (Wzs 521 f). Gleichwohl zeigt die Art, wie er durchweg von οἱ Ἰουδαῖοι spricht und damit das Bild des hartnäckigen und grundsätzlichen Unglaubens verbindet (O. Htzm 193—195), eine noch vornehmlich im Kampf mit dem Judentum und seiner Theologie begriffene Kirche (Wzs 524). In solchen christologischen Kontroversen, wofür Justins Dialog mit dem Juden Tryphon als Paradigma dient, handelt es sich um die Nachweisbarkeit der Kriterien der Messianität (s. zu 7 27 41 42 52 9 29), um das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (s. zu 10 17 12 34 16 8), um den Mangel an Zeugen für Jesu messianische Ansprüche (s. zu 5 31—47 8 12—20) und vor allem um seine Gottheit (s. zu 5 17—47 10 22—39). Aber nur aus dem johann., nicht aus dem synopt. Begriff des υἱὸς τοῦ θεοῦ (dieser ergab nur enge Beziehung zum Vater, nicht Gottgleichheit, s. O. Htzm 62) war letzterer Anspruch abzuleiten und demgemäss auch zu bekämpfen. „Ein Streit, welchen Jesus selbst über seine Gottheit oder Menschheit führt, ist ein Geschichtsbild, das sich nie vollziehen lässt.“ „Dieser Streit ist vielmehr der Streit der Epigonen. Das sind die Einwendungen, welche die Juden der christl. Kirche gemacht haben, nachdem ihre volle Loslösung vollzogen ist und die Ausbildung ihrer höheren Lehre von der Person ihres Christus schon die wesentlichsten Stufen durchlaufen hat. Es ist nicht ein Streit des Lebens, sondern der Streit der Schule, der in die Geschichte des Lebens zurückgetragen ist“ (Wzs 526). Man befindet sich in der Zeit, da die Christen nach dem Ausdrucke des Plinius Christo quasi deo carmen dicunt, und es handelt sich darum, die Berechtigung solcher Ausdrücke aufrecht zu erhalten (O. Htzm 63). Daher die Begründung einer höheren Christologie nach 20 31 den ganzen Zweck des Evglms ausmacht. Daraus ist auch die „Mystik“ desselben zu rechtfertigen, jenes völlige Einswerden der Gläubigen mit Christus, welches sein Vorbild in dessen Einheit mit dem Vater hat (s. zu 6 56 10 38 14 20 21). Also auch die eigentümliche Gestalt der religiösen Erfahrung, wie sie hier der Jüngerschaft zugeschrieben wird, „beruht darauf, dass die ganze nachfolgende Wirkung des Lebens, das Ergebnis desselben für den Glauben hier in die Geschichte selbst hineingetragen ist“ (Wzs 537). Auf solchem Hintergrunde können auch einzelne Berührungen mit gnostischen Gedankengängen nicht

befremden, wie wenn, von der gleich zu besprechenden Erklärung der Welt aus dem göttlichen Logos und seinen Wirkungen als Leben und Licht abgesehen, die Lehren vom doppelten Menschensamen und von der, in der Scheidung der Lichtnaturen vom dunklen Weltwesen bestehenden, Erlösung zwar in Wendungen auftreten, welche an Stelle der spekulativen Voraussetzungen mehr ethische Zusammenhänge aufweisen, aber doch nicht ohne dass die bezügliche Bildersprache selbst (vgl. 1 13 3 3) und die oft stark dualistisch klingende Ausdrucksweise (s. zu 3 21 8 23 43 44 10 26 11 52) die mächtigen Einflüsse verriete, welche die christl. Gedankenwelt bereits auch von jener Seite her erfahren hatte. In dem gleichen Masse mussten etwaige Nachwirkungen eines angestammten Judentums zurückgedrängt werden. Wo man sonst noch Berührungspunkte mit dem Gnostizismus hat finden wollen, wie z. B. 5 37 10 8, ist vielmehr direkter und rascher Anschluss desselben an das 4. Evglm zu konstatieren, und vollends der Montanismus ist nur die erste kirchengeschichtliche Erscheinung, welche (in der Lehre vom Parakleten) das unverkennbare Echo auf den Ruf des Evglms bildet. Vgl. NtTh II 378—387.

3. Logoslehre und Universalismus.

Wie der eben erwähnte Schluss, so berechtigt auch der Prolog, in der geschichtlich eingekleideten Darstellung dieses Evglms eine Zurechtlegung des Tatsächlichen nach Massgabe der an die Spitze gestellten, höheren Gesichtspunkte, d. h. weniger „eine neue Geschichte Jesu“, als „eine Philosophie der Geschichte des Erlösers“ (so selbst Chastand 307) zu erwarten. Der besprochene Lehrcharakter des Werkes bewährt sich somit darin, dass aus seiner Darstellung Jesu geschichtliche Gestalt zugleich als die Erscheinung des vorzeitlich bei Gott existierenden Logos im Fleisch erkennbar werden soll. Die allgemeine Stimmung der Zeit, welcher unser Werk angehört, kennzeichnet sich wie durch ein, dem älteren Griechentum noch fremd gewesenes, Autoritätsbedürfnis, so durch gesteigerte Wertung der Persönlichkeit, zumal der auf religiösem, philosophischem, künstlerischem, politischem Gebiet leitenden Genien der Vergangenheit. Darin, dass dieselben als Offenbarungen einer göttlichen Weltvernunft aufgefasst wurden, lag die theoretische Rechtfertigung des ihnen geltenden Kultus (Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 4. Aufl. 1907 S. 181—183). Hatte schon Philo (Vita Mosis) aus dem Stifter des AT eine Illustration zu der Lehre vom Logos, dessen Attribute in den Lehren, Taten und Schicksalen des Moses zur Darstellung kommen, gemacht, so lag es nahe, denselben Logosnamen, in welchem die Ströme jüd. Gottesweisheit und griech. Weltweisheit sich vereinigten, auch als Schlagwort zu benützen, welches der gläubigen Gemeinde die religiöse Machtstellung ihres Stifters zum Bewusstsein und zum Ausdrucke bringen sollte (Thoma 303 f.). Ein durchschlagender Grund gegen diese einfachste Ableitung der johann. Begriffswelt ist niemals ausfindig gemacht worden (vgl. unten S. 50—58). Vielmehr lässt sich die johann. Weltanschauung am leichtesten begreifen „als Fortbildung des Paulinismus nach Ueberwindung des judaistischen Christentums unter Einwirkung einer heidenchristl. Umgebung und der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie“ (O. Htzm 92). Der sonst erkennbaren jüd. Geistesanlage des Verf. geschieht mit letzterer Beobachtung keineswegs Abbruch. Gerade mit seiner Logoslehre ist er sich vielmehr bewusst im Glauben der Väter zu stehen: ihre Uebertragung auf den Messias war für ihn so legitim, wie für Pls die Uebertragung analoger Formen palästinischer Theologie (Wzs 530 f.). Aus dem Logoscharakter des johann. Christus aber ergab sich unmittelbar, d. h. ohne

dass der Umweg über den Gnostizismus unumgänglich erschiene (gegen HGF, Einl. 722), jener Universalismus, welcher das Werk über alle jüd. Anfänge des Christentums hinaushebt und von ihnen scheidet: die 4 21—24 11 52 gepredigte, auf die ganze Menschheit ausgeweitete, über den Erdkreis sich erstreckende Mission, die Weltbestimmung des Christentums. Darum sind aber die Spuren der engeren, jüd. Lebensaufgabe, wie sie der Zugehörigkeit Jesu zum Volke der Juden entsprach, keineswegs ausgelöscht. Eine Auseinandersetzung mit dem Gesetz ist zwar nicht mehr nötig; es geht die Christen nicht mehr an. Dennoch wird dem historischen Sachverhalt wenigstens in den beiden, unter sich zusammenhängenden, Stellen 5 16—18 7 19—23 Rechnung getragen (Wzs 521). Aber nicht etwa weil der Fluch des jüd. Gesetzes im Kreuzestod sein Recht gefunden, kann der Segen Abrahams jetzt zu den Heiden gelangen (Gal 3 13 14), sondern der über das Kreuz zum Himmel Erhöhte hat Macht, Juden wie Heiden zu sich zu ziehen 12 32: sie gehören ihm beide, weil er, ehe er als Jude auftrat, als Logos die Welt geschaffen und durchwaltet hat, 1 3 4 9 10. Das Wort κόσμος (über den Begriff s. zu 1 5 10 18 3 16) selbst steht in der ganzen Synopse nur 15mal, in Joh 78mal, weil hier fortwährend die unmittelbare Beziehung Christi zur Welt betont wird (O. HTZM 50 88). Also ist auch das Christentum von Haus aus Weltreligion, und nicht etwa, weil die Juden das Evglm abgelehnt haben, wenden sich seine Boten zu den Heiden (s. Einl. zu Act II 4), sondern der Fortschritt von jenen zu diesen erscheint 10 16 unter dem Gesichtspunkt der naturgemässen Verlängerung der Linie von einem gegebenen Punkte aus (Wzs 522 f. 530). Das Christentum ist nicht bloss von Anfang an auf die Weltkirche angelegt, sondern auch so rasch und kampflos, so natürlich zu diesem Vollalter ausgewachsen (s. zu 12 24), wie etwa die in Act vorausgesetzte Heidenkirche direkt aus der apost. Gründung sich ergibt; s. Einl. zu Act II 9 und 10. Hier wie dort dieselbe Vermischung von Gegenwart und Vergangenheit, weil beiderseits eine Entwickelung nur besteht in Bezug auf die Grösse der Ereignisse 5 20 14 12 und den Umfang der Offenbarungen 16 12 13. Aber mit dem hier ausgesprochenen Grundsatze der Perfektibilität des Christentums wird allerdings Ernst gemacht. Was die Urapostel von Christus zu sagen wussten, ist noch nicht das höchste und letzte Wort Christi. Dieses spricht er vielmehr selbst im 4. Evglm.

Zunächst im geraden Widerspruch mit dem Gesagten wird behauptet, die Logosspekulation trete nur äusserlich zu einer älteren, irgendwie unter dem Protektorat eines Urapostels stehenden, Ueberlieferung echter Lehre Jesu hinzu, sie decke sich nicht mit dieser, setze vielmehr in das Metaphysische um, was an sich ethisch und religiös gemeint sei. In Verfolgung dieser Linie hat HARNACK den Prolog keineswegs als Schlüssel zum Verständnisse des Evglms, vielmehr als Vorbereitung hellenistischer Leser auf dessen Lektüre gefasst. Die Logoslehre werde daher endgültig fallen gelassen, sobald mit 1 14—18 dem Logos Christus als μονογενὴς υἱός substituiert ist (ZThK II 1892 S. 189—231, vgl. dagegen H. HTZM, ZwTh 1893 S. 385—407). In der Tat ist der υἱὸς τοῦ θεοῦ, an welchen den Glauben zu vermitteln Zweck des ganzen Werkes ist 20 31, zunächst aus dem synoptischen Messiasbegriff zu verstehen. Dieser selbst aber ist von dem Evglsten von einer Höhe aus ins Auge gefasst worden, auf welcher der himmlische Menschensohn des Judentums und Urchristentums sich mit dem ewigen Logos schon berührt und irgendwie deckt. Andernfalls würde statt von Substituierung vielmehr von Unterschiebung zu reden sein. Aber zuzugeben ist nicht nur, dass das geschichtliche Dekorum den Evglsten abhält, Jesu etwa den Logos-

namen selbst in den Mund zu legen (Pfl II 478, Loisy 97, Jülicher 354), sondern dass überhaupt im ganzen Evglm von dem Ausdruck λόγος ein so unbefangener Gebrauch gemacht wird, als ob kein Prolog vorangegangen wäre (s. S. 56). Denn im Munde Jesu bedeutet ὁ λόγος τοῦ θεοῦ den ganzen Umfang der göttlichen Offenbarung zumal in der Schrift (s. zu 5 38); er ist Norm für Jesus selbst (s. zu 8 55). Dagegen ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ, als Gesamtinhalt seiner Predigt, kommt sogar personifiziert vor (s. zu 12 48). Er kann daher auch als in einzelne λόγοι zerfallend gedacht werden (s. zu 14 24), während es nur Einen λόγος im Sinne des Prologs gibt. Mit der Vermenschlichung dieses Logos ist seine, ohnehin bestehende, Unterordnung unter Gott erkennbare Tatsache geworden (s. zu 14 28), und treten Kategorien, die an der synopt. Christologie messbar, ja z. T. von derselben entlehnt sind, zuweilen an Stelle der johann. Metaphysik; s. zu 3 35 5 20 23 30 10 30. Vornehmlich wird das Wort Mt 11 27 = Lc 10 22, aber auch Mt 28 20 Lc 22 29 variiert. Gleichwohl bleibt der Logos nach wie vor der Fleischwerdung identisch. Darum schreibt Christus sich selbst Präexistenz in aller Form zu (s. zu 8 58 17 5), eine Präexistenz, welche nur an Stellen wie 3 13 6 62 mit dem Begriffe Messias = Menschensohn noch lose zusammenhängt (Hrk, ZThK 200 bis 202 224), sich aber weiterhin als vom jüdischen Denken entworfen nur noch durch Bezogenheit auf die ganze Person verrät, dem griechischen Denken aber hinterher durch den Prolog, wo sie bloss dem pneumatischen Sein im Gegensatz zur σάρξ gilt, mundgerecht gemacht ist (Hrk, DG I ^{3} 763). Nur von den Voraussetzungen des Prologs aus ist es nach dem, im Zusammenhang mit 1 14 stehenden, Zeugnis des Täufers 1 15 zu verstehen, wenn Christus von oben gekommen (3 31), vom Himmel herabgestiegen ist (6 33 38), um Dinge zu offenbaren, die er droben gesehen hat (3 11 12 32 6 46), und ein Gebot auszuführen, welches er vom Vater empfangen hat (10 18 12 49), wenn er also nicht von dieser Welt (8 23), sondern von Gott ausgegangen ist (8 14 42 13 3 16 27 28). Unter den anderen göttlichen Eigenschaften, kraft welcher der jüd. Messiasbegriff im Sinne der Logoslehre überboten erscheint, tritt besonders stark hervor das Vorauswissen (6 64 13 1 3 18 4 19 28), ja die Allwissenheit (1 48 2 24 25 4 16—18 16 30). Die Tatsache, dass diese, alles prophetische und synopt. Mass unter sich lassende, souveräne Stellung zum Zeitverlauf der Dinge 16 30 ausdrücklich als Beweis dafür, dass Christus „von Gott ausgegangen", Verwertung erfährt, bezeugt ihren Zusammenhang mit der Präexistenz, also auch mit dem Prolog. Dazu kommt eine weit über das synopt. Mass hinausgehende Wundermacht: er wandelt Wasser in Wein, heilt Kranke aus Entfernung von Tagereisen, trotz 38jähriger Lahmheit und angeborener Blindheit, erweckt nicht bloss den schon 4 Tage lang begrabenen Lazarus, sondern verschiebt auch, um dies tun zu können, seine Reise zu dem Kranken bis nach dessen Tode (s. zu 11 17). Bloss der Form nach beruhen diese σημεῖα auf Gebetserhörung (s. zu 11 42). In Wahrheit entfaltet darin der Logos selbst immer vollkräftiger seine Herrlichkeit, und gilt die Bemerkung 2 11 von allen; vgl. E. F. Scott 164 ff. Ebenso sehr hängt andererseits an dem Logosgedanken die Zurückdrängung wahrhaft menschlicher Züge des Lebens Jesu, der inneren Entwickelung, der Taufe in ihrer Bedeutung für ihn selbst (s. zu 1 32), der Versuchung (s. zu 1 51), des Seelenkampfes in Gethsemane (s. zu 12 20—36), der Gottverlassenheit am Kreuz (s. zu 19 17—30). Des weiteren erhellt die durchgängige Bestimmtheit der johann. Begriffe durch den Prolog, aber auch ihre sachgemässe Abwandelung an dem Verhältnis der Menschen zum fleischgewordenen Logos; s. zu 1 4 3 15. „Licht und Leben im Bewusstsein des Glaubenden als Mit-

teilung Jesus sind nichts anderes als das, was der Logos überhaupt der Welt gibt. Und nichts beweist diesen Zusammenhang deutlicher als der Umstand, dass in der Vorstellung des Evglms derjenige, welcher das Wort Jesus annimmt, damit nur die Bestimmung erfüllt, die schon in ihm liegt, und die grosse Scheidung des Glaubens und Unglaubens nur ans Licht bringt, was schon zuvor vorhanden ist" (Wzs 533). Auch die eigentümliche, an gnostische Parallelen erinnernde Anthropologie (s. oben S. 4 f.) beweist somit, dass die eingreifendsten unter den zwischen dem synopt. und johann. Bericht sich ergebenden Gegensätzen durch den Logosgedanken bedingt sind. Das Richtige an der zurückgewiesenen Einrede liegt auf einem anderen Punkte. Der Verf. hat sich nämlich die Logoslehre angeeignet, aber keineswegs zum gestaltenden Prinzip seiner ganzen Weltanschauung erhoben. Und zwar gilt letzteres nicht bloss bezüglich seines Christusbildes, sondern mehr noch angesichts der Tatsache, dass derselbe abstrakte Gottesbegriff, welcher das Theologumen vom Logos nötig erscheinen liess, nirgends konsequent durchgeführt ist (Rs, Théologie chrét. [3]II 438 f. O. Htzm 82. Hrk, ZThK 208—210). Sonst würde nicht, wie das ganze Wirken (5 17), so insonderheit auch das Zeugnis des Vaters von demjenigen des Sohnes geschieden (3 11 32 5 32 37 8 18 18 37), es würde nicht vom Zuge des Vaters zum Sohne die Rede sein (6 44 45) u. s. w. „Dass der Evglst ein solches unmittelbares Wirken des Vaters in der Welt neben dem Wirken des Sohnes festhält, ist von höchster Bedeutung, denn es zeigt, dass er frei ist von jeder, die selbständige Wirksamkeit Gottes beschränkenden, theologischen Doktrin über das Wirken Gottes" (Hrk 209).

4. Standpunkte der Beurteilung.

Die dargelegten Tatsachen würden als dem exegetischen Befunde entsprechend längst anerkannt sein, gälte nicht das Werk, zu dessen Charakteristik sie dienen, seit 180—200 (Theophilus, Irenäus, Kanon des Muratori) konstant als Hinterlassenschaft des Zwölfapostels Johannes. Da nun keines der synopt. Evglien direkt apost. Ursprungs ist, würde diese Tradition eine Sonder- und Ausnahmestellung, wie das 4. Evglm sie im allgemeinen einnimmt, vollkommen begründen. Nur erwarten wir dann billig, dass das in unseren Snptkrn begegnende Mischungsverhältnis von realem und idealem Gehalt eine Abwandelung zu Gunsten des ersteren, des geschichtlichen Faktors erführe. Aber das gerade Gegenteil ist der Fall. Jenes Verhältnis verschiebt sich entschieden in der Richtung nach Vorherrschaft des lehrhaften Charakters. Diese heutigen Tages allgemein anerkannte Antinomie begründet das johann. Problem, dessen Geschichte bisher folgende Stadien durchlaufen hat.

1) Nachdem schon in Deutschland und England mancherlei Vorspiele künftiger Kämpfe sich abgespielt und namentlich Bretschneider (Probabilia 1820) auf die Differenzen der synopt. und johann. Reden, auf den Universalismus und die philosophische Färbung des, einem galiläischen Urapostel zugeschriebenen, Werkes, auf die mangelhafte Bezeugung desselben im nachapostolischen Zeitalter u. s. w. hingewiesen, trat eine positive Rückströmung besonders unter dem Einflusse Schleiermachers ein, der sowohl in den Anmerkungen zu seinen „Reden über die Religion" [3]1821, wie in seinen Vorlesungen über „Einl. ins NT" 1845 die Unerfindbarkeit und Unentbehrlichkeit des johann. Christusbildes behauptete, welches sich zu dem synopt. wie das Bild des Sokrates bei Plato zu dem bei Xenophon verhalte. Infolgedessen trat Lücke (seit 1820) unbedingt für die apostolische Authentie ein

und behauptete selbst ein so nüchterner Forscher wie Credner in seiner „Einl. in das NT“ (1836), der Verf. eines solchen Evglms könne „nur ein Palästinenser, nur ein unmittelbarer Augenzeuge, nur ein Apostel, nur ein Liebling Jesu, nur jener Johannes sein“ u. s. w.

2) Einen neuen Anstoss gaben der johann. Kritik Strauss (1835), Bruno Bauer (1840), Lützelberger (1840) und insonderheit die sog. Tübinger Schule: Schwegler (Der Montanismus 1841), K. R. Köstlin (seit 1843), Baur und Zeller, ThJ 1844 und 1845. Während der Letztgenannte die äusseren Zeugnisse untersuchte, wollte der Meister der Schule auf dem Wege einer eingehenden Analyse des Inhalts zeigen, dass das Evglm eine künstlerisch angelegte Entfaltung der im Prolog ausgesprochenen Grundgedanken, eine dramatische Darstellung des, durch das Hereinwirken des göttlichen Logos in der Welt hervorgerufenen, Kampfes zwischen Licht und Finsternis sei. Die geschichtlichen Partien sind nur Mittel zur Erreichung dieses Zwecks, die Reden dagegen bilden den Kern der, im Evglm geschilderten, Selbstdarstellung Jesu, deren Erfolg ein durch die Menschheit gehender Scheidungsprozess, deren Höhepunkt der scheinbare Untergang und der, eben dadurch vermittelte, definitive Sieg des fleischgewordenen Logos bildet. Alle Abweichungen von den Snptkrn haben darin ihren Grund, dass der Evglst den hergebrachten Stoff im Interesse und nach Massgabe seiner idealen Konstruktion frei verwertet und umformt. Schon deshalb kann das Werk nicht von einem Urapostel herrühren. Ueberdies aber setzt es die ganze Entwickelung des Christentums bis in die Mitte des 2. Jahrh. voraus, berührt alle, bis dahin aufgetauchten, Fragen und löst sie im Geist eines die ursprünglichen Gegensätze in einer höheren Einheit zusammenfassenden Katholizismus.

3) Die auf Br's Hauptschrift (1847) nächstfolgenden 20 Jahre lassen die johann. Kontroverse in der Hauptsache als einen Kampf zwischen der Tübinger Schule und so ziemlich allen übrigen Lagern der Theologie erscheinen. Einen gemeinsamen Sprecher von Bedeutung fanden die Apologeten besonders an Bleek, der für die Apostolizität und volle Glaubwürdigkeit des Werkes eintrat (Beiträge zur Evglienkritik 1846). Dagegen standen jetzt den bereits genannten Schülern Br's ferner zur Seite Hilgenfeld (seit 1849), der den Zshg des 4. Evglms mit dem Gnostizismus stärker betonte, Volkmar (seit 1857) und Scholten (seit 1864). Gegen sie alle ergriff Heinrich Ewald das Wort (seit 1851), aber schon nicht mehr im Sinne einer unmittelbaren Abfassung des Evglms durch den Apostel, wie überhaupt jetzt die Zeit mannigfacher Vermittelungen gekommen war und auch die apologetische Richtung allmählich den etwa durch Beyschlag und B. Weiss repräsentierten Standpunkt erreichte, auf welchem das 4. Evglm nur noch als freie Reproduktion gewisser durch die Subjektivität einer entwickelungsfähigen Jüngernatur hindurchgegangenen Erinnerungsstoffe erscheint.

4) Gleichwohl ist die Tübinger Schule in ihrer Bestreitung der Echtheit und Geschichtlichkeit des 4. Evglms ungleich glücklicher gewesen, als mit ihren Aufstellungen auf dem Gebiete der synopt. Kritik, wenn auch der Abfassungstermin allmählich von 160—170 auf 100—140 zurückgestellt werden musste. Nachdem Str (1864) die Tübinger Auffassung adoptiert, Keim (seit 1867) sie auf einigen Punkten ermässigt, auf anderen fortgebildet hatte, traten, teilweise mit Aufgeben bisheriger Positionen, Theologen wie Schenkel (seit 1864), Mangold (bei Bleek, Einl. [3]1875 [4]1886), Wittichen (1876), Immer (Nt. Theologie 1877) als Gegner der Apostolizität des Werkes auf, während Vertreter des kritischen Standpunktes wie Hausrath (seit 1873), Hönig (ZwTh 1871 1883 1884), Thoma (1882), Jacobsen (1884), Oskar

Holtzmann (1887), W. Brückner (1887), O. Pfleiderer (1887), und unter konsequenter Weiterführung früherer Verhandlungen (1864) auch C. Weizsäcker (1886 und 1892) teils die Analyse des Evglms noch schärfer zuspitzten, teils den allegorischen Charakter der Geschichtserzählung und die Kunst der Komposition genauer nachwiesen, teils auch die zeitgeschichtlichen Beziehungen und den sekundären Charakter der johann. Theologie hervorhoben.

5) Die letzten anderthalb Jahrzehnte haben keine Einigung herbeigeführt. Vielmehr stehen sich die Verteidiger der Ueberlieferung vom Zebedaiden Johannes als dem Verfasser des 4. Evglms und ihre Bestreiter in sehr beträchtlicher Stärke gegenüber. Für das Recht der Tradition traten unter anderen ein: Bugge (1894), Resch (1896), Wuttig (1897), Loofs (1898), Lütgert (1899), Schlatter (1902), Beyschlag (1902), B. Weiss (1902), Haussleiter (1904), Godet (1904), Horn (1904), R. Seeberg (1905), Barth (1905, 1907), Th. Zahn (1906), Bruston (1906), Bertling (1907). Unterstützung erhielten sie teils von katholischer Seite: Mangenot (1895 f.), Batiffol (1897), Knabenbauer (1898), Camerlynck (1899 1900), Calmes (1904), Fouard (1904), Belser (1905), Nouvelle (1905), Chauvin (1906), Lepin (1907), teils von angelsächsischer: Reynolds (1899), Stanton (1903), Drummond (1903), J. R. Smith (1903), Sanday (1905).

Dagegen suchten die Unglaubwürdigkeit der herkömmlichen Auffassung zu erweisen, bzw. setzten sie voraus, so sehr sie vielfach in allem anderen auseinandergingen: W. Brandt (1893), Corssen (1896), A. Harnack (1897), A. Réville (1897), Baldensperger (1898), Kreyenbühl (1900 1905), J. Réville (1901), O. Holtzmann (1901), E. A. Abbott (1901), Moffatt (1901), Gardner (1901), O. Pfleiderer (1902), Grill (1902), Wrede (1903 1907), Loisy (1903), E. Schwartz (1904), v. Dobschütz (1904), P. W. Schmidt (1904), Wernle (1904), Bacon (1903—1905), Bousset (1905), Knopf (1905), Conybeare (1906), Jülicher (1906), P. W. Schmiedel (1906), O. Schmiedel (1906), A. Meyer (1906), A. Schweitzer (1906), E. F. Scott (1906), Jackson (1906), Heitmüller (1907). Vgl. Loisy 46—56 und die Berichte von A. Meyer, ThR 1899 1902 1904 1906.

II.

Entstehungsverhältnisse.

1. Zeitlage.

Wann neben dem synopt. und synoptikerartigen Evglientypus eine so ganz anders gehaltene Darstellung Entstehung und Verbreitung finden konnte, lässt sich mit Jahreszahlen auf keinen Fall angeben. Die Abhängigkeit unseres Evglms von den Johannesakten (Corssen, Monarch. Prologe = TU XV 1, 1896 S. 118—134. Hgf, ZwTh 1897 S. 472 f.; 1900 S. 43—58. Doch auch Pfl II 439) ist unbewiesen (ThLZ 1897 S. 331 ff. Jülicher, GGA 1896 S. 841 ff.). Auf der anderen Seite stehen ausdrückliche und direkte Zeugnisse für die Existenz von Joh vor dem letzten Viertel des 2. Jahrh. kaum zu Gebote. Indirekte können freilich schon früher aufgetrieben werden. Aber eben hinsichtlich ihrer schürzt sich ein Knoten von unsäglichen Schwierigkeiten, sofern bei der geschilderten Art des Werkes in ihm nicht bloss die äussere, sondern auch die innere Bewegung, welche die christl. Sache schon hinter sich hatte, Spuren hinterlassen musste. „So arbeitet der Evglst durchgehends mit einem, ihm bereits vorliegenden, religiösen Begriffsmaterial"

(O. HTZM 54). Wie demgemäss liturg. Formeln (s. zu 1 29 6 63), wie ein ganzer Komplex von dogmatisierenden Ausdrucksweisen (s. zu 6 51) zu seinen Voraussetzungen gehören, so kann und wird auch noch anderweitiges „Johanneisches" vor Joh vorhanden gewesen sein (P. W. SCHMIEDEL II 22 ff.). Unmöglich also ist jedem Anklang an Ausdrücke des 4. Evglms, dem man in der christlichen Literatur der ältesten Zeit begegnet, sofort auch ein Anzeichen vom Vorhandensein des Werkes selbst zu entnehmen (zugegeben sogar von ZN, Geschichte des nt. Kanons I 909 f.; Einl. II 448). „Keiner der apostolischen Väter benutzt Joh" (JÜLICHER 361). Weder vom I. Clemensbrief (so CALMES 49 ff.), noch von Barnabas (so z. B. KM I 141 f., Ws 5), noch von Ignatius (so neuerd. DIETZE, StKr 1905 S. 563—603; dageg. v. allem E. v. D. GOLTZ, Ignat. als Theologe = TU XII 3 1894), noch von HERMAS (so z. B. STANTON, The gospels as historical Documents I 1903 S. 46 f.) oder von der Didache (so zuletzt C. GLEISS, NkZ 1907 S. 470—498) lässt es sich beweisen. Charakteristisch für den Verlauf des hier statthabenden Prozesses ist vielmehr gerade eine ganz allmähliche Annäherung an die Sprach- und Denkweise des 4. Evglsten. Aber auch wo die Annahme der Bekanntschaft mit letzterem kaum mehr fraglich ist, wie bei Justin (s. zuletzt LEPIN, L'origine du quatrième évangile 1907 S. 30—33), besteht die synopt. Tradition doch nicht bloss ungebrochen daneben, sondern herrscht in Bezug auf alle Anschauungen von Jesu Leben und Wirken so unbedingt vor, dass eine gleichzeitige Geltung jenes Werkes zwar als Lehrschrift, schwerlich aber als apost. Geschichtszeugnis angenommen werden kann (P. W. SCHMIEDEL II 24).

In Harmonie mit diesem Befunde der Untersuchung äusserer Zeugnisse lässt sich der fragliche Punkt in der Weiterbewegung von Gedankenmassen, wie sie in der ältesten Literatur Ausdruck finden, wenigstens annähernd bestimmen. Enthusiasmus und Prophetie der Urzeit hatten ihren Vorrat noch nicht erschöpft, als im Schosse der christl. Gemeinschaften die διδασκαλία bereits zur hervorragenden Bedingung der Lebenserhaltung geworden war. Insofern nun aber die Triebe und Kräfte der erwachenden Reflexion ihren Nahrungs- und Uebungsstoff in der griech. Bibel fanden, welche ja als das klassische und zunächst einzige Offenbarungsbuch galt, ist das Christentum von Anfang an Buchreligion gewesen. Solche Dienste konnte jene der werdenden neuen Religion deshalb leisten, weil sich für eine Zeit, für welche „die Kunst des Lesens wesentlich darin bestand, aus dem buchstäblich Geschriebenen stets mit dem Zauberstab der Allegorie einen tieferen Sinn herauszuschlagen" (W. BRK 77), für Menschen, die in der pneumatischen Auslegung von hl. Ueberlieferungen den Stein der Weisen, den Schlüssel zu den Geheimnissen des Himmels und der Erde gefunden hatten, eine derartige Behandlung auch des AT von selbst verstand. Die ganze Vorgeschichte der von der Kirche geübten Auslegung stellt eine gerade Linie dar, deren Anfangspunkt Philo, deren Endpunkt Origenes, der früheste Exeget grossen Stils, ist. Auf dieser Linie liegen noch vor der ersten Auslegung des 4. Evglms durch Herakleon die Entstehungstriebe für dieses Evglm selbst. Schon die synopt. Evglien verdanken ihre konkrete Gestalt teilweise dem erkennbaren Bestreben nach lehrhafter Brauchbarkeit und Anwendbarkeit (s. zu Lc 1 4); sie lassen sogar speziell die Methode erkennen, nach welcher gewisse, besonders dazu geeignete, Teile der evangel. Geschichte zum Anschauungsmaterial für die Zwecke der διδασκαλία geformt wurden (s. Einl. zu Synopt. II 5). Im Grundsatze fast allgemein zugegeben ist, dass dieser ideelle Faktor für das 4. Evglm noch ungleich bestimmender ist, als für die Snptkr (z. B. FRANKE, StKr 1884 S. 137). Je vielseitiger nun die Anwend-

barkeit solcher geschichtlich eingekleideter Lehrstücke war, desto sicherer erfüllten dieselben ihre Aufgabe; man denke nur an die Speisungsgeschichten oder an den Feigenbaum. Wenn es nun aber ein Vorzug der Ueberlieferung von den Reden, Taten und Leiden Jesu, wie die Synopse sie darbietet, ist, dass sie unserer heutigen, nach wissenschaftlich korrekter Methode verfahrenden, Auslegung einen unerschöpflichen Vorrat von Motiven liefert, welche direkt für das religiöse und sittliche Leben der Gemeinde, zugleich auch für Befriedigung ihrer theoretischen Bedürfnisse fruchtbar gemacht werden können, so lässt sich namentlich letzteres nur in geringerem Masse da behaupten, wo einerseits jene theoretischen Bedürfnisse diejenigen der damaligen Heidengemeinde waren, andererseits die Auslegung, welche Befriedigung bieten sollte, eine allegorische. Sollte ein Ausgleich zwischen dem Angebot der christl. Unterweisung und der Nachfrage des Bedürfnisses geschaffen werden, so musste in bezug auf den Stoff der Lehre eine derartige Metamorphose eintreten, wie die synopt. Erzählungsweise sie in der johanneischen erfahren hat. Und zwar gilt dies ebenso sehr von jenen, teils aus den Snptkrn übernommenen, teils neu entworfenen Wundergemälden, welchen eine ausdrückliche Weisung zur sinnbildlich vertieften Ausl. in verschiedenen Formen, am deutlichsten 9 $_{3\ 39}$ und 11 $_{4\ 25}$, beigegeben ist, als auch von den Reden des johann. Christus, welche die ganze Entwickelung der Christologie zwischen Pls und etwa Justin dem Märtyrer rekapitulieren, also gleichfalls prinzipiell und allseitig durchführen, was die Snptkr nur auf einzelnen Punkten durch eigentümliche Umformungen des Urberichtes, wie z. B. Mt 19 $_{17}$ (vgl. mit Mc 10 $_{17}$) oder Lc 4 $_{43}$ (vgl. mit Mc 1 $_{38}$), anbahnen. Hätte der Evglst in Gegenden oder zu Zeiten gelebt, wo etwa neben den Evglien schon grosse Teile der nt. Briefliteratur zur öffentlichen Verlesung kamen und als Anhaltspunkte für die Belehrung dienen konnten, so wäre sein ganzes Unternehmen anders ausgefallen. So aber ist es nur auf einem Stadium der Entwickelung denkbar, wo noch im Gottesdienste — denn zu solchem Gebrauche ist das Werk geschrieben (Hsr IV 405. Zn, Gesch. d. nt. Kan. I 948 f.; Einl. II 468 530) — neben dem AT bloss Evglien zum Wort kamen, wo also, was ähnliche Geltung beanspruchen wollte, nur in dieser Form auftreten konnte, wo aber auch die Tradition über das Leben Jesu, ja selbst der synopt. Rahmen seiner Lebensgeschichte noch nicht so festgeschlossen war, dass eine derartige Erweiterung und teilweise Verschiebung seines Gefüges ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre. Insofern hat es auf dem Standpunkte unserer Betrachtungsweise einen guten Sinn, zu sagen: je früher wir das 4. Evglm in der Entwickelungsgeschichte der urchristl. Literatur anzusetzen im Stande sind, desto begreiflicher wird das Rätsel seiner Entstehung. In die apost. Zeit langen wir darum immer noch nicht hinauf, wenn doch die, fragelos vorausgesetzte, synopt. Evglienbildung selbst erst nach 70 kompakte Resultate abzusetzen beginnt und vor dem 2. Jahrh. keinesfalls zum Abschluss gelangt ist. Die immer wieder auftauchenden Versuche nämlich, Joh an die Spitze der Evangelienreihe, und damit vor das Jahr 70 zu rücken (Wuttig, D. Johev. u. s. Abfassungszeit 1897. Küppers, Neue Untersuch. über d. Quellenwert der 4 Ev. 1902. Wilms, Der Ursprung des Johev. 1904. H. Gebhardt, D. Abfassungszeit d. Johev. 1906; doch auch der Historiker Seeck, Chron. d. Univ. Greifswald f. d. J. 1902/3 S. 33), können sich, soweit sie Jerusalem als Entstehungsort annehmen (Wuttig, Küppers, Wilms; anders Gebhardt: Ephesus), möglicherweise auf den Canon Muratori, vielleicht sogar auf Papias berufen (s. Jülicher 367 f.), verdienen aber keine ernstliche Widerlegung. Auch die Vertreter der Echtheit

von Joh wollen in ihrer Mehrzahl nichts davon wissen (s. Ws 18. Zn II 500 ff. Haussleiter, Zwei apostol. Zeugen f. d. Joh. Ev. 1904 S. 51), sondern setzen die Abfassung hinter der Zerstörung Jerusalems an (Ws 32), und vor das Jahr 100 (s. Lepin, L'origine du quatr. év. 1907 S. 59), genauer etwa zwischen 80 und 90 (Zn II 553 558, Calm 54). Die Kritik schwankt noch in ihren Aufstellungen. Während Hrk (Chronol. 679) und Lietzmann (Wie wurden d. Bücher d. N. Ts. hl. Schrift? = Lebensfragen 21 1907 S. 41) das Menschenalter zwischen c. 80 und c. 110 beschlagnahmen, gehen A. Réville (Jésus de Nazareth 1897 I S. 357), Pfl (II 440 450) und P. W. Schmiedel (II 26; EB II 2551) bis in das 4. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts hinab. Aber man einigt sich doch — wie es scheint — mehr und mehr auf die „ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts" (Bsst, ThR 1905 S. 290). Htm (186) möchte noch die Zeit von 100—140 freigelassen sehen und C. Clemen (ZntW 1905 S. 281) sich auf das erste Jahrzehnt beschränken, aber eine Reihe von Gelehrten stimmt in der Angabe 100—125 überein (O. Htzm 173, J. Réville 325, Loisy 130, Jülicher 359). Ueber ältere Datierungsversuche s. Einl.[3] 464.

2. Oertliche Bedingtheit.

Ein im allgemeinen den dargelegten Motiven entsprungenes und dem bezeichneten Zwecke dienstbar gewordenes Werk konnte an sich sehr verschiedenartige Gestaltungen annehmen. Der Einzelfall, mit welchem wir es zu tun haben, bedarf daher noch der Zurateziehung der konkreten geschichtlichen Faktoren, welche bei der Entstehung des Evglms beteiligt waren. Dass unser Evglm gerade so und nicht anders ausgefallen ist, hat seine Ursache zunächst in lokalen Bedingtheiten. Nicht bloss die Tradition (Iren. III 1 1 καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων) weist nach Ephesus. Dorthin sind in der Tat auch die ersten Ansätze des christl. Alexandrinismus zu verlegen (s. zu 1 18). Dort trat das Christentum dem Märtyrer Justin als eine Art von philosophischer Schule entgegen, zu deren Hauptschlagwörtern jedenfalls der Logosbegriff gehört hat. Bald darauf kommen in Kleinasien Schulhäupter wie Polykarp von Smyrna, Apologeten wie Melito von Sardes, theologische Schriftsteller wie Apollinaris von Hierapolis u. a. vor; von ebenda geht die grosse Bewegung des Montanismus aus; gleichzeitig wird der Osterstreit geführt und bereiten sich in Sachen des Monarchianismus die ersten christologischen Kämpfe vor. Endlich war Kleinasien aber auch schon seit Cerinthus, dem Zeitgenossen des ephesischen Johannes, ein Sitz der Gnosis. Dies aber ist die Atmosphäre des 4. Evglms, welches den Montanisten den Paraklet, den Gesinnungsgenossen des Apollinaris den Kalendertag des Todes Jesu, den Verhandlungen über die innergöttlichen Unterscheidungen ihren Anlass und Stoff, endlich aber auch einzelnen gnostischen Schulen Ausdrücke und Ideenvorrat lieferte. Ebendahin weist, von den mannigfachen Berührungen mit Apk abgesehen, auch das Personal, der langlebende Jünger (s. zu 21 23), der die Griechen zu Jesus führende Philippus (s. zu 12 22) und die Johannesjünger (s. zu 3 22—36). Die vereinzelten Fälle, da ein wirkliches Ungeschick in Behandlung palästinisch-jüdischer Angelegenheiten zu konstatieren ist (s. zu 1 24 und 11 49), erklären sich einfach und leicht gerade unter Voraussetzung kleinasiatischer Umgebungen (O. Htzm 115 164 191). In der kleinasiatischen Kirche scheint das Werk daher auch zuerst, und zwar weniger als Geschichtserzählung, denn als Lehrschrift (S. 11) zu Ansehen gelangt und erst, als die einzelnen Provinzen der Kirche in regeren Austausch mit einander traten, zu allgemeinerer Ver-

breitung gelangt zu sein (Wzs 538). Hier aber fand es auch erstmalige und gleich ganz ernsthafte Beanstandung von seiten der später sog. Aloger, welche mindestens gleichzeitig mit den ersten Spuren der Kanonisierung des Evglms auch die Unvereinbarkeit desselben mit der, von den Suptkrn bezeugten, Wirklichkeit betonten. Vgl. Hrk, DG I [3] 600—665; Das NT um das Jahr 200, 1889 S. 58—70.

Alle diese Momente weisen auf Kleinasien-Ephesus als die Heimat unseres Evangeliums. Und so wird es ausser von den Anhängern der Tradition (z. B. Zn II 544—546, Ws 31, Wendt 196—202, Calm 54—60), auch von der Mehrzahl der kritisch Gestimmten gehalten (Hrk, Chronol. 680. J. Réville 321. Pfl II 401. v. Dobschütz, Probleme 91—93. Knopf, Nachapost. ZA 36. 41 f. Bsst, ThR 1905 S. 286 ff. P. W. Schmiedel II 18. Loisy 130. Jackson 220. Wrede, Entstehung d. Schriften d. N. T. 1907 S. 68. B. W. Bacon, Hibb. Journ. VI 1 Oct. 1907 S. 136 u. a.). Aber es sind doch auch Zweifel laut geworden, so neuerdings durch A. Meyer, ThR 1904 S. 483; 1906 S. 394. Schwartz, Tod d. Söhne Zeb. 46 52. Htm 187. Jülicher 387. Letzterer meint, der sprachliche Befund wie die geistige Verwandtschaft des Ignatius wiesen noch am ersten auf Syrien. Bereits Schwegler (Theol. Jahrb. 1842 S. 300 305) hatte an Antiochien gedacht und bei Bldsp 108_1, Kr II 480 ff. (vgl. auch Loisy 130) Beifall geerntet. Diese Ansicht kann sich auf ein Fragment des Ephraëm berufen: Johannes scripsit evangel. graece Antiochiae (Komm. z. Diatess. ed. Aucher-Mösinger 1876 S. 285 f. Conybeare, ZntW 1902 S. 193 196. Hrk, ZfKG IV 497. Zn, Forschungen I 54 3). Auch Aegypten hat man in Erwägung gezogen wegen der „alexandrinischen Spekulationen" und des Gnostikers Valentinus, der Joh so viel benutzte (Kr I 107 f. Jülicher 387). Aber das grössere Mass von Wahrscheinlichkeit spricht nach dem oben Ausgeführten doch wohl für Kleinasien. Ganz ohne Beifall blieb die Vermutung von Resch (Paralleltexte z. Joh. 1896 S. 32 f.), dass Joh in Pella in der Dekapolis abgefasst sei.

Neben dem kleinasiatischen Lokalton macht sich aber noch ein anderer geltend, das ist der palästinische. Die Versuche, symbolische Beziehungen in die neuen Ortsnamen (S. 3) zu bringen (zuletzt bei Kr II 229 329. Scholl, PrM 1907 S. 221; vgl. Loisy 85, Htm 178), sind zwar an sich nicht unberechtigt (s. zu 9_7), aber tatsächlich verunglückt. Vielmehr verrät der Evglst einesteils von dem ganzen Strich von Sichem bis herüber zum Jordan (s. zu 3_{23} 4_5), anderenteils von Jerusalem (daher Bezetha 5_2, Kidron 18_1, Gabbata 19_{13}) auf Autopsie beruhende Kunde (vgl. Furrer, ZntW 1902 S. 257 ff. P. W. Schmidt II 94 f. v. Dobschütz, Probleme 92), wie sie etwa einem Diasporajuden, welcher die hl. Stätten besucht, zuzutrauen ist. Schwerlich aber dürfte die Tatsache zu gunsten der traditionellen Urheberschaft des Werkes durch einen Urapostel ausgebeutet werden. Denn Galiläa tritt nicht bloss in der ganzen Darstellung zurück, sondern gerade hier begegnen auch geographische Unklarheiten, s. zu $6_{3\,15}$. Neu ist zwar Tiberias $6_{1\,23}$ 21_1 und namentlich Kana; doch s. über dieses zu 2_1, über Bethsaida zu 12_{21}. Bedenkt man, dass noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhundert in Jerusalem der Platz gezeigt wurde, wo Jakobus erschlagen und begraben worden war (Eus. KG II 23_{18}), so steht dem nichts im Wege, sich durch gewisse Beziehungen auf Symeon, den unter Trajan hingerichteten Vorstand der Muttergemeinde (s. zu 19_{25}), und die δεσπόσυνοι überhaupt (s. zu 18_{37} 19_{27}) zu der Vermutung verleiten zu lassen, dass jene Anwesenheit etwa in die Zeit der 15 „Bischöfe" fiel, die zu Jerusalem, wohin die Christengemeinde bald nach 70 aus Pella (Eus. KG III 5_3) zurückgekehrt war (Epiphanius, De mensuris et ponderibus 15), walteten (Eus. KG IV 5_{1-4}), bis unter Hadrian 131 oder 132—135 der 2. Judenkrieg ge-

führt wurde. In diesem liess der Pseudo-Messias Bar Kochba (s. zu 5_{48}) seine, an Jesu Messianität gläubigen, Volksgenossen, falls sie nicht verleugneten, martern und töten, nachdem schon vorher in jüd. Kreisen die Stimmung gegen die מִינִים (Abtrünnige, Häretiker) eine äusserst erbitterte geworden war, Just. Apol. I 31. Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts hatte Samuel der Kleine auf Verlangen R. Gamaliels II. die Fluchformel gegen die Minim in das Hauptgebet, das Schmone-Esre, eingeschaltet (Schr II ^{4}543 f.). Das ist die Lage der Christenheit, wie sie 16_2 vorausgesetzt wird. „Die Welt hasst sie" $15_{18\,19}$ 17_{14}, wie auch der bald nach Beendigung jenes Krieges schreibende Justin bezeugt: die Juden hassen uns (Ap. I 36 Dial. 35 134), verfluchen uns in ihren Synagogen (Dial. 16 47), morden uns, wo es nur immer angeht (Dial. 95 110 131 133). Auch die auf Θυέστεια δεῖπνα lautenden Anklagen gingen nach Origenes (Cels. 6_{27}) ursprünglich von Juden aus, werden daher ihnen gegenüber zurückgewiesen (s. zu 6_{59}). Nach Niederwerfung des Aufstandes wurde den Juden der Aufenthalt in Jerusalem verboten; in Aelia Capitolina waren nur noch Heidenchristen zu finden, vgl. Just. Ap. I 47. Euseb. KG IV 6_4; Chron. ad ann. 136 137. Es war mithin eingetroffen, was 11_{48} geweissagt wird.

3. Persönliches.

Aus dem Ergebnisse lassen sich weitere Rückschlüsse bezüglich der Persönlichkeit des Verf. ziehen. Diesem kann nämlich „Unkenntnis der Zustände des vortalmudischen Judentums nicht vorgeworfen werden" (Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer 1874 S. 124; Beweise bei O. Htzm 74 188—191). Sogar die jüd. Geburt ist keineswegs ausgeschlossen, Stil und Darstellungsweise des Verf. scheinen eine solche Annahme eher zu begünstigen. Nach derselben Richtung weisen der trotz des universalistischen Gesichtspunktes gewahrte Ausgangspunkt des jüd. Christentums (Wzs 523 529 f.), die Bereitschaft, über jüdische Bräuche und Zustände Auskunft zu erteilen (2_6 4_9 19_{40}), die Vertrautheit mit dem Judentum, wie es nach der Zerstörung Jerusalems gestaltet war (Wzs 528), das überall im Vordergrunde stehende Interesse, womit die jüd.-christl. Kontroverse verfolgt ist (besonders die christologische 5_{17-23} 10_{33-38}), die Ausführlichkeit in der Darstellung des Prozesses 9_{13-34}. Nur das 1. Evglm kann mit dem 4. auf dem Punkte der Energie des geschilderten Gegensatzes zum Judentum verglichen werden (s. Einl. zu Synopt. III 5). Aber das geschichtliche Judentum des Mt weitet sich bei Joh zum κόσμος aus (Fr StKr 1884 S. 138 f.). Noch bestimmter als jenes Werk gehört daher dieses nicht etwa dem palästinischen (die Vertreter der Tradition, vor allem Schlatter, Sprache und Heimat d. 4. Evglsten 1902 = Beitr. VI $_4$; ebenso aber auch v. Dobschütz, Probleme d. apost. ZA. 1904 S. 92 f. Jackson 84 f.; vgl. Kr I 149—152), sondern dem hellenistischen und kosmopolitischen Judentum an (J. Réville 95 97. Pfl II 335. Loisy 130 f. P. W. Schmiedel II 18. Htm 173. Jülicher 375 387). Wie es dem AT erheblich ferner steht, verfügt es auch im Gegensatz zu Mt nur über ganz wenige selbständige Zitate (v. Soden, Urchr. Litg. 1905 S. 208 211); die meisten, die es bringt, waren schon in der vorgängigen christl. Literatur verwertet (O. Htzm 183—188 195). Auch zeitlich sieht Joh die Lage der Dinge, wie sie vor der Auflösung der jüd. Theokratie gestaltet war, weit hinter sich, s. zu 8_{21} 11_{49}. Des 4. Evglsten Bildung war mindestens ebenso eine griechische, wie eine jüdische, und zwar nicht bloss in dem Sinne, dass der an die Spitze gestellte Logosgedanke (s. zu 1_{18}) eine Kombination von Begriff und Ausdruck darstellt, welche

überhaupt nur in der griech. Sprache möglich war (jede Uebersetzung veranlasst schiefe oder unmögliche Vorstellungen), sondern auch auf Punkten von prinzipieller Bedeutung für Erkenntnistheorie und Weltanschauung.

Während erst die Stoiker ihre erkenntnistheoretischen Ausdrücke dem Bereiche des Tastsinnes entlehnten (s. zu 1 5 und vgl. I Joh 1 1), reicht bis auf die griech. Naturphilosophie hinauf die Auffassung der Tätigkeit der Sinnesorgane als Reproduktion der wahrgenommenen Dinge. Man erklärte den Vorgang der Wahrnehmung und Erkenntnis nach der optischen Analogie als Abspiegelung der Aussenwelt im Auge. Und wie dieses Abbilder der sichtbaren, so nimmt der Geist Abbilder der unsichtbaren Dinge auf. Alles Wahrnehmen und Erkennen ist daher ein geistiges Schauen. Daher die grosse Rolle, welche Ausdrücke wie ἰδεῖν (s. zu 1 49), bezw. ὄπτεσθαι (s. zu 19 37), θεᾶσθαι (s. zu 1 14), βλέπειν (s. zu 5 19) und θεωρεῖν (s. zu 6 40 62) spielen. Wem das innere Auge erschlossen ist, der sieht in den Himmel hinein (s. zu 1 51), d. h. in die Sphäre der ewigen Urbilder, davon die Augen des Fleisches nur vergängliche Abbilder erblicken. Auf diesem philonischen und vorher noch platonischen Gegensatze der oberen und der unteren Welt, welcher für die gesamte religiöse Schlussentwicklung des antiken Denkens den beherrschenden Mittelpunkt bildet, beruht nicht bloss, was man mit mehr oder weniger Recht den Dualismus des Joh genannt hat, sondern auch sein Begriff von ἀληθινός = ἐπουράνιος (s. zu 1 14 8 36). „Wahrheit" heisst nämlich die Summe des neuen Wissens, welches Christus aus der oberen Welt mitgebracht und enthüllt hat, also die in ihm offenbar gewordene, vollkommene Erkenntnis Gottes. Aber „darauf kommt es an, geltend zu machen, dass der bei Joh immer wiederkehrende Begriff ἡ ἀλήθεια nicht bloss im Munde Christi und seiner ersten Jünger, sondern ganz allgemein im Munde jedes vom Griechentum nicht beeinflussten Israeliten unerhört ist" (O. Htzm 85). Damit hängt des weiteren zusammen, wenn in Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken der griechischen, zumal der gleichzeitigen stoischen und platonischen Philosophie die Sittlichkeit in ein Abhängigkeitsverhältnis zu der Qualität der Vorstellungen und Begriffe tritt (s. zu 3 21); wenn demgemäss trotz Anerkennung des echt christl. Erkenntnisprinzips 7 17 die Voraussetzung vom Primat der Erkenntnis, welcher der Wille folgt (s. zu 3 19 6 45 8 32), bestehen bleibt und an Stelle der Frage nach der Gerechtigkeit die nach der Erkenntnis tritt (Wzs 522). An der Erkenntnis nämlich hängt das Leben 17 3; es stammt daher wie jene aus der oberen Welt und wird eben darum vom Tode des Leibes nicht mehr berührt (5 24, vgl. Hrk, DG I³ 160). Daher auch die enge Verwandtschaft von γινώσκειν und πιστεύειν; s. zu 6 69. Beides fällt im Grunde zusammen, und auf keinen Fall ist ersteres mehr wie bei Pls eine charismatische Zugabe zu letzterem (vgl. Hrk 135). Auf diesem erkenntnistheoretischen Punkt, wie auch speziell in der Gotteslehre (s. zu 1 3 18 4 24 5 17), in den Berührungen mit griech. Metaphysik (s. zu 9 3 14 26 18 37) und in Anklängen an Elemente des Mysterienwesens (s. zu 1 18) stellt sich der Verf. von Haus aus als jenem entnationalisierten, säkularisierten und vergeistigten Judentum angehörig dar, welches längst schon an der Arbeit war, der Welt eine neue Religion zu geben und die Verbindung zwischen jüd. Religiosität und Weltkultur herzustellen (Hrk 53 f. 103 f.). Nur die Kehrseite zu dieser griech. Färbung, welche die Gedankenwelt des Evglms, zuweilen sogar die Darstellung des Geschichtlichen (s. zu 13 30) charakterisiert, ist es, wenn dem Evglsten das Judentum ein hoffnungsloses Ueberbleibsel geworden ist (s. zu 4 21 8 35), wenn dem Herrn „die Juden" nur als grundsätzliche Gegner,

„ihr Gesetz“ (15 25) fast nur als etwas Fremdes gegenübertritt, ohne Bedeutung für den Gläubigen, der göttliches Licht und Leben aus der Fülle Jesu Christi empfangen hat; s. zu 1 17. Mindestens so entschieden wie im Paulinismus ist hier die ganze Stufe der at. Religion überschritten. Spricht Pls den ungläubig gebliebenen Juden die Abrahamskindschaft ab, so erkennt ihnen Joh dafür die Teufelskindschaft zu; s. zu 8 38 42 44. Das aber ist so ziemlich das Gegenteil von derjenigen Schätzung der at. Ordnungen, wie sie dem geschichtlichen Zwölfapostel beigemessen werden muss, der sich auch noch nach dem Apostelkonvent an der gesetzesfreien Heidenmission des Pls nicht beteiligt, sondern sich auf die Wirksamkeit in Israel beschränkt hat, und zwar unter Aufrechterhaltung der gesetzlichen Schranke. Die Entwickelung aber, welche der Apostel nach herkömmlicher Konstruktion in seinen späteren Jahren von einem Standpunkt zum anderen durchlaufen haben soll, wird um so unwahrscheinlicher, je grösser das Mass hellenistischer Bildung ist, welches man dem Evglsten zusprechen wird. Aber freilich hören wir, das Evglm selbst nehme einen derartigen Ursprung für sich in Anspruch, und davor müssten alle Skrupel verstummen.

4. Selbstzeugnis und Verfasser.

Der Verfasser des Evangeliums nennt sich nirgends. Trotzdem ist es die traditionelle Auffassung, dass er mit dem „Jünger, den Jesus lieb hatte“ (13 23 19 26 27 20 2 21 7 20) und weiterhin dem Zebedaiden Johannes identisch sei. Das Recht zu jener Gleichsetzung entnimmt man aus 19 35, wo der Verfasser sich als Augenzeugen des wunderbaren Vorfalls und damit als den Lieblingsjünger, der allein von den Freunden Jesu beim Kreuze ausharrte (19 26), bezeichne. Sein Verhalten beim Tode Jesu, wie die Szene beim Abendmahl (13 23) aber machten im Verein mit der eigentümlichen Benennung seine Zugehörigkeit zum Kreise der drei Vertrautesten Mc 5 37 9 2 (13 3) 14 33 deutlich. Da Petrus nun wiederholt neben ihm genannt, Jakobus durch seinen frühen Tod Act 12 2 von der Mitbewerbung ausgeschlossen werde, bleibe nur der Zebedaide Johannes übrig. Doch hat man es mit Recht für unmöglich, weil „unglaublich anmassend“ erklärt, dass ein Apostel Jesu von sich selber als dem „Jünger, den Jesus lieb hatte“ geredet haben sollte (S. Eck, Preuss. Jahrb. 94 1898 S. 45. P. W. Schmiedel II 10 f. Htm 185. B. W. Bacon, Expos. Oktob. 1907 S. 336; Ausreden bei Drummond 394. Sanday, The Criticism of the Fourth Gospel 1905 S. 80. Lepin, L'origine du quatr. év. 1907 S. 490 f.). Zudem sieht man nicht ein, was den apostolischen Verfasser veranlasst haben könnte, sich in solch undurchsichtiger Weise als Autor einzuführen. Schliesslich aber unterscheidet sich bei richtigem Verständnis von 19 35 (s. d.) der Evglst gerade von dem Augenzeugen. Mag man in diesem immerhin den Lieblingsjünger sehen — ganz sicher ist das nicht, da letzterer auch als nach dem Moment 19 27 entfernt gedacht werden könnte —, der Verf. ist weder jener bevorzugte Apostel (auch gegen Kr I 153 f. 157), noch will er als solcher erscheinen (gegen E. A. Abbott, EB II 1795. Wernle, Anfänge² 456; Quellen d. LJ 13. Loisy 889 f. Jülicher 370 374); vielmehr unterscheidet er sich ausdrücklich von ihm (Hrk, Chronologie I 675 f. J. Réville 312. Pfl II 433. Bsst, ThR 1905 S. 278. Htm 185 187). Wenn nun an mehreren Stellen (13 23—26 20 3—5 8—10 21 21—23; viell. 1 40 18 15 16) ganz offenkundig die Tendenz zu Tage tritt, den Ungenannten selbst noch über Pt hinauszuheben, so findet dies darin seine Erklärung, dass der Lieblingsjünger irgendwie die Autorität ist, unter deren Schutz das Evglm sich stellt (Pfl II 433. Wrede, Charakter

37. Htm 185 187). Wer ist nun aber dieser eigentümliche, „innerhalb der synoptischen Tradition unmögliche“ Jünger? Ist es überhaupt ein Mensch von Fleisch und Blut oder nur die vom Verf. konstruierte Figur eines Idealjüngers? Der Autor von Kp 21 hat unzweifelhaft eine ganz bestimmte Persönlichkeit und deren Schicksale im Auge (zuletzt Lepin 65 f. gegen J. Réville 312). Nicht ebenso sicher kann man das für die ersten 20 Kapitel behaupten. In ihnen könnte der Lieblingsjünger der „type du parfait gnostique, témoin spirituel de Jésus“ sein (Loisy 125 ff.) und zu dem Urteil einladen: „le disciple bien-aimé, n'y a jamais assisté qu'en esprit“. Andrerseits findet die herkömmliche Ansicht, dass es der Apostel Johannes sei, bei manchen kritisch gerichteten Theologen Vertretung (Hrk, Chronol. I 677. A. Réville, Jésus de Nazareth I 356. E. A. Abbott, EB II 1794. Pfl II 433. P. W. Schmiedel II 10. Jülicher 370 f. 374 390). Daneben fällt man freilich das Urteil, dass sich die traditionelle Auffassung schwerlich erweisen lasse (Wrede 35. Bsst, ThR 1905 S. 278 f. Htm 187) und schlägt den kleinasiatischen Presbyter Johannes (v. Soden, Urchr. LG 220. Bsst, a. a. O. 279) oder Johannes Marcus (Völter, Offenbarung Johannis 1904 S. 55 f.; Mater Dolorosa und der Lieblingsjünger d. Johevs. 1907) vor, wenn man nicht gar meint, dass der Apostel Paulus zum Bilde des idealen Jüngers Modell gestanden habe (B. W. Bacon, The disciple whom Jesus loved, Exp. 1907 Okt S. 324—339). Der Evglst selbst hätte vielleicht nichts dagegen einzuwenden gehabt, wenn das Forschen nach dem Namen des Unbekannten ganz unterblieben wäre. Er überlässt es lediglich seinen kleinasiatischen Lesern, eine ihrem kirchlichen Lokalpatriotismus im Zwielicht heimatlicher Erinnerungen an apostolische Anfänge überhaupt, an einen ephesischen Johannes insonderheit näher gerückte (O. Htzm 164), Kombination zu vollziehen (Br 379), während erst der Verf. von 21 $_{24}$ (s. d.) ausdrücklich die grosse Autorität Asiens einerseits mit dem Lieblingsjünger, andererseits mit dem Evglsten vereinerleit (Loisy 132).

Auf die Frage, wer der eben genannte Johannes von Ephesus sei und welches sein Verhältnis zum 4. Evgl., hat die Kirche erwidert: es ist der Apostel und das Evglm sein Werk. Für die Auffassung, dass Joh von dem Zebedäussohn verfasst sei, darf man vielleicht schon Papias als Zeugen nennen. Ein anonymes Argumentum (s. Pitra, Anal. sacra II 160), dessen Wert freilich nicht unangefochten geblieben ist (Bsst, ThR 1905 S. 284 f.), beruft sich auf ihn zum Erweise, dass Joh manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto. Jeder Zweifel ist ausgeschlossen bei Irenäus (III 1 $_{1}$), Clemens Alex. (b. Euseb. KG VI 14 $_{5\,7}$) und dem muratorischen Fragment. Der erstgenannte weiss auch, wo der Apostel sein Buch schrieb: im kleinasiatischen Ephesus; dort, wo ihn Clemens Al. (Quis div. salv. 42) gelebt haben und Polykrates von Ephesus (Euseb. KG V 24 $_{3}$) als ein mit dem Stirnband geschmückter Priester Zeuge und Lehrer sein und begraben werden lässt. Mancherlei Legenden, die teilweise schon dem Irenäus (haer. III 3 $_{4}$) und Clemens Al. bekannt sind (s. Jackson 205 f.) setzen Ephesus als Aufenthaltsort des Zebedaiden Johannes voraus. Doch kann die Tradition von einer asiatischen Periode im Leben des Apostels nicht über Irenäus hinaufgeführt werden. Dieser beruft sich zwar an der eben angeführten Stelle auf Polykarp und berichtet (Euseb. KG V 20 $_{6}$) von demselben, er habe sich gerühmt, mit Johannes und anderen Augenzeugen der evangel. Geschichte zusammengewandelt zu sein. Und unzweifelhaft hat Irenäus den Bischof von Smyrna so verstanden, als habe dieser den Verkehr des Säulenapostels und Evangelisten genossen. Damit sind aber kei-

neswegs alle Bedenken beschwichtigt. „Polykarps Brief verrät nichts von johanneischer Schule“ (JÜLICHER 365). Auch das „vielsagende Schweigen des Martyrium Polykarps“ hat man gegen die Richtigkeit der irenäischen Behauptung ins Treffen geführt. „In der Betrachtung, mit der es nach antiker Gewohnheit die Erzählung von dem christlichen Helden abschliesst (Mart. Pol. 16_2 = Euseb. KG IV 15_{39}) durfte der Hinweis auf den Apostel nicht fehlen, wenn der Glaube wirklich allgemein gewesen wäre, dass Polykarps Amts- und Lehrautorität direkt von dem Lieblingsjünger des Herrn sich herleite“ (SCHWARTZ, Tod d. Söhne Zeb. 1904 S. 47). Schliesslich scheint auch Irenäus selber gegen sich zu sprechen, wenn er, da wo er dem Polykarp eine Geschichte von dem ephesinischen Johannes nacherzählt (haer. III 3_4), diesen nicht als Zebedäussohn oder einen der Zwölfe oder Apostel sondern nur als Jünger des Herrn bezeichnet. Wir sind um so mehr berechtigt, ein gewisses Misstrauen dem Irenäus gegenüber zu hegen, als er auch den Papias einen Schüler des Apostels Johannes nennt, sich aber von Eusebius korrigieren lassen muss, der gestützt auf die eigenen Worte des Papias nachweist, dass dieser keineswegs Apostelschüler gewesen ist (KG III 39_{1-4}). Man kann deshalb vorsichtigerweise den Polykarp nur als Zeugen für die Existenz eines Jesusjüngers namens Johannes in Asien betrachten. Der Sachverhalt gewinnt an Bedeutung, wenn man die Papiasworte, mit denen Eusebius operiert, ins Auge fasst. Sie lauten: „Ich werde aber kein Bedenken tragen, dir auch alles, was ich einst von den Alten schön lernte, und mir schön einprägte, mit den Auslegungen zusammenzustellen, indem ich Wahrheit betreffs desselben verbürge . . . Mochte aber irgendwo auch einer kommen, der Schüler der Alten gewesen war, so forschte ich nach den Aussprüchen der Alten: was Andreas oder was Petrus gesagt habe, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder irgend ein anderer von den Jüngern des Herrn, und was Aristion und der Alte Johannes, die Jünger des Herrn sagen“. Wenn etwas aus dieser Stelle mit absoluter Sicherheit hervorgeht, so ist es dies, dass Papias zwei Männer von hoher Autorität unterscheidet, die beide den Namen Johannes führen. Der eine befindet sich in Gesellschaft des Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus und Matthäus; er gehört einer vergangenen Zeit an, er h a t gesagt, ist also offensichtlich der Zebedaide. Der andere steht bei Aristion, er redet noch in der Gegenwart, ist zwar ein Herrenschüler (über Versuche, ihm dieses Prädikat abzuerkennen s. ZntW 1902 S. 158) und ein Alter, jedoch keiner der Zwölfe. Unmöglich kann man (mit RENAN, HAUSSLEITER, HJELT) den ersten Johannes tilgen oder (mit ZAHN II 217) den zweiten auf ein „stilistisches Ungeschick“ des Papias zurückführen und diesem nur Bekanntschaft mit dem Zebedaiden zuschreiben. Eusebius hat die Worte völlig richtig gedeutet: es handelt sich wirklich um zwei verschiedene Leute (III 39_5). Aber er geht zu weit, wenn er aus seiner Vorlage herausliest, dass beide Männer in Asien beheimatet seien, wo in Ephesus noch ihre Gräber gezeigt würden. Papias soll ihm diese Ueberlieferung, deren Hauptträger Dionys von Alexandrien ist (Euseb. KG VII 25_{16}), bestätigen. Aber die beiden Johannes i n A s i e n und ihre Gräber sind ein Produkt der von Dionys und Eusebius geteilten Abneigung gegen die Apokalypse. Sie sollte nicht dem Apostel gehören. Da sie sich aber als von einem asiatischen Johannes geschrieben einführt, so musste es eben in Kleinasien zwei berühmte Männer dieses Namens gegeben haben.

Papias ist an dieser Konstruktion ganz unschuldig. Er versetzt den Zebedaiden so wenig nach Asien wie die anderen Apostel, in deren Mitte

er ihn nennt. Ja, wir haben sogar eine Notiz von ihm, die den Tod des Apostels in Ephesus direkt ausschliesst: Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν (TU V 2 S. 170 176 f.) Harnack (Chronol. 665 f.) hat die Bemerkung bemängelt und Zahn (Forschungen VI 147 ff.) ihr Gewicht aufzuheben gesucht, indem er sie auf Joh. den Täufer bezog. Aber Schwartz, Bousset (ThR 1905 S. 225 ff, 295) und Bacon (Exp. Sept. 1907 S. 236 ff.) haben ihre Richtigkeit, für die Mc 10_{39} ein gewichtiges Votum abgibt, erhärtet. Ist der Zebedaide jedoch Märtyrer geworden von Judenhand, dann muss er doch wohl in Palästina gestorben sein. Der Versuch eines Ausgleichs zwischen Papias und der mit Irenäus beginnenden kirchlichen Tradition aber würde daran scheitern, dass Irenäus (III 3_4) den Apostel noch in hohem Alter in Asien befindlich denkt und von einem Martyrium ganz und gar nichts weiss. So wird der Aufenthalt des Apostels in Ephesus (an dem noch C. Clemen, Americ. Journ. of Theol. 1905 S. 643 bis 676 festhält) mehr als zweifelhaft. Dagegen hat man keinen Grund, dem zu misstrauen, dass der „Alte" Johannes nach Asien gehört. Angesichts der Apokalypse (1_9 2 3) und des Polykarp kann man nicht bestreiten, dass es einen kleinasiatischen Johannes von grossem Ruf wirklich gegeben hat. Wahrscheinlich hat Papias mit ihm noch durch Mittelsmänner verkehrt. So sehen wir uns vor die Notwendigkeit gestellt, mindestens einen Teil der kirchlichen Ueberlieferung aufzugeben. Entweder stammt das Evangelium von dem Apostel Johannes her oder es wurde in Kleinasien verfasst. Beides zusammen lässt sich nicht halten. Der Entscheidung zu Gunsten des Zebedaiden als Autor steht entgegen, dass Joh von dem Fischersohn aus Galiläa, der Säule von Jerusalem nicht geschrieben sein kann. Auch wo man über die Form hinwegkommt durch Annahme der „Beihilfe höher gebildeter Freunde" (R. Seeberg, NkZ 1905 S. 51) oder gar einer stilistischen Redaktion durch Apollos (G. S. Rollins, Bibl. sacra 62 S. 484 bis 499), bleibt der Inhalt, der trotz 1_{14} (s. d.), schlechterdings dagegen protestiert, von einem Augenzeugen herzurühren (vgl. S. 17 23—25). Andrerseits spricht vieles für Asien als Heimat des Evangeliums (s. S. 13 f.). So rücken sich dieses und der kleinasiatische Johannes immer näher, und man kann kaum umhin, beide in Beziehung zu setzen. Harnack, (Chronol. 677) weist nach dem Vorgang anderer das Johev. wie die anderen joh. Schriften dem „Alten" zu. Dieser habe geschrieben, indem er sich sein Zeugnis durch den Apostel Joh. bestätigen liess, ein εὐαγγέλιον Ἰωάννου (τοῦ πρεσβυτέρου) κατὰ Ἰωάννην (τὸν Ζεβεδαίου). Vgl. S. Eck, Preuss. Jahrbücher 94 1898 S. 25—45. v. Schubert, GGA 1899 S. 580—583. Nun gibt es freilich keine Ueberlieferung, die als Verf. des Evglms den „Alten" Johannes nennt (Corssen, ZntW 1901 S. 211). Sodann stimmt der Inhalt von Joh nicht zu der Mitteilung des Papias, dass der „Alte" Johannes ein „Jünger des Herrn", d. h. ein persönlicher Begleiter von ihm war. Endlich müssten, wenn es nur einen berühmten ephes. Johannes gibt und zwar den Apokalyptiker, falls er das Evglm geschrieben hat, dieses und die Offenbarung auf dieselbe Persönlichkeit zurückgehen. Das aber will trotz Harnack (675_1) vielen nicht einleuchten (v. Schubert, a. a. O. 582 f. J. Réville 27—48 315. Pfl II 432 f. Loisy 135. Knopf 42. P. W. Schmiedel II 47 f.; PrM 1903 S. 59. Jülicher 364). Aus diesen Gründen hat man auch da, wo man nicht auf dem Standpunkt der Tradition steht, den Presbyter als Verf. vielfach abgelehnt (Pfl II 432. Jülicher 369 375. P. W. Schmiedel II 17. A. Meyer, zuletzt ThR 1906 S. 394 f.), und in der Form, die Harnack ihr gegeben hat, wird sich die Hypothese auch schwerlich

halten lassen. Eher annehmbar ist die Ausgestaltung, die der Grundgedanke bei Bousset erfahren hat. Dieser trägt den erhobenen Beschwerden dadurch Rechnung, dass er einmal das Zeugnis des Papias betreffs der Jüngerschaft des „Alten" abschwächt. „Daran ist nur das unbedingt richtig, dass er ein Mann aus der Urgemeinde war" (ThR 1905 S. 289). Sodann gibt Bousset zu, dass „Geist und Gehalt des 4. Evglms sehr weit absteht von dem Mann, der die sieben apokalyptischen Sendschreiben schrieb" (288 f.). Demgemäss soll der kleinasiatische Johannes auch nicht mehr der Verf. sein, sondern nur noch der Zeuge, der hinter dem Ev. steht (278 ff.). Dass er frühzeitig mit dem Apostel verwechselt worden ist, steht ja sicher. Bereits Justin hielt den Apokalyptiker für einen der Apostel Jesu, also für den Zebedaiden (Dialog. 81). Noch loser endlich denkt sich Loisy das Verhältnis des „Alten" zum Evglm. Mit den 20 ersten Kapiteln habe er gar nichts zu schaffen. Erst das Nachtragskapitel gäbe dem Buch unbekannter Herkunft in dem „Alten" von Ephesus einen Verfasser, um ihm die Verbreitung zu erleichtern. Nur als Möglichkeit wird daneben in Betracht gezogen, dass der „Alte" auch im Evglm das eine oder andere „gebilligt" haben könnte (132). Die Frage nach den Beziehungen des kleinasiatischen Johannes zum 4. Evglm wird wohl fürs erste noch keine allgemein befriedigende Antwort finden. Dagegen kann man mit Gewissheit behaupten, dass der Zebedaide weder der ephesinische Johannes noch der Evglist ist. Vgl. zum Ganzen Einl.[3] 453—475 und die überaus sorgfältige Zusammenstellung der Akten der Kontroverse über die Autorfrage von M. Lepin, L'origine du quatrième évangile 1907.

III.

Geschichtlicher Charakter.

1. Plan und Einteilung.

Während neuerdings die johann. Darstellungsweise als eine ziemlich planlose, vielfach nur durch Missverständnisse der synopt. Quellen bedingte, überall Zufälligkeit und Willkürlichkeit verratende, Bearbeitung der letzteren gelten soll (Jacobsen 46—86), ist herkömmlicherweise von einem „tief durchdachten Plan des Buches" (Rs, Gesch.[6] 242) die Rede, wiewohl es zu übereinstimmenden Nachweisen desselben noch nicht gekommen ist. Vgl. jedoch Hönig, ZwTh 1871 S. 535—556; 1883 S. 216—234; 1884 S. 85—125. H. Htzm, ebenda 1881 S. 257—290. Franke, StKr 1884 S. 80—154. O. Htzm 138—157. Linder, ZwTh 1897 S. 444—454; 1899 S. 32—35. J. Réville 116—119. P. W. Schmidt II 96—98. Ws 28 f. Calm 79 f. Walther, Inhalt u. Gedankengang des Evgl. nach Joh. 1907. Auch F. R. M. Hitchcock, The dramatic development of the fourth Gospel (Exp. Sept. 1907 S. 266—279).

Für die geschichtliche Wertung des johann. Berichtes ist der Nachweis eines demselben im Unterschied von den Snptkrn zu Grunde liegenden, von idealen Gesichtspunkten ausgehenden Schematismus unter allen Umständen etwas präjudizierlich, sofern dann mindestens Auswahl und Gruppierung des Erzählungsstoffes nicht mehr nach rein historischen Gesichtspunkten erfolgt sein können (Keppler 5). Wo dagegen letztere vorwalten, da machte es sich, wie in Mc, ganz von selbst, dass ein längerer Hauptteil der Wirksamkeit in Galiläa, ein kürzerer den letzten Tagen in Jerusalem

gewidmet war (s. Einl. zu Synopt. I 3). In Analogie hierzu unterscheidet man nun allerdings allgemein auch bei Joh zwei Hauptteile, deren 1. in einer Reihe von σημεῖα und diese erläuternden apologetisch-polemischen Reden die siegreiche Macht Jesu über seine Feinde, der 2. als Gegenbild die unwiderstehliche Anziehungskraft schildert, mit welcher Jesus die Seinen an sich zieht, seine Verherrlichung im Kreise der Jünger dartut. Vielfach wird in 13 1 sogar der einzige Einschnitt im ganzen Werke anerkannt (Wzs 538, Loisy 139 f., Jülicher 343, Htm 176). Aber ebenso verbreitet ist darum doch auch die Dreiteilung, sofern 7 1 ein Abschnitt beginnt, der sich nach Form und Inhalt vom Vorhergehenden unterscheidet. „Ein 2. Teil (Kp 7—12) berichtet den Kampf des neuen Lichts mit der alten Finsternis und der 3. (Kp 13—21) den inneren Sieg des Lichts in der Form des äusseren Untergangs" (Hsr IV 400; ebenso Pfl II 335 427 f., v. Soden 202). In der Tat ist die Dreiteilung, abgesehen von der auch sonst merkbaren Liebhaberei für Dreiheiten, schon einfach dadurch bestätigt, dass, wenn man von Kp 21 als Anhang absieht, Kp 1—6 7—12 und 13—20 ziemlich genau das gleiche Volumen repräsentieren. Jeder dieser 3 Teile scheint eine besondere Rolle gefüllt zu haben, wogegen Kp 21 erst ausfüllend hinzugetreten sein dürfte, als eine grössere Rolle von etwa gewöhnlicher Buchlänge den Inhalt der 3 kleineren aufnahm.

Innerhalb jedes einzelnen dieser 3 Abschnitte lassen sich wieder kleinere Sondergebiete unterscheiden, die auf ein Schema zurückweisen, welches dem Verf. vorschwebte. Die Auslegung wird zeigen, dass auf den Prolog 1 1—18 und die Einführung 1 19—51 drei in ihrer allgemeinen Anlage sich gleichende Cyklen folgen 2 1—4 42 4 43—5 47 und 6, während der Inhalt des 2. Teils zuerst Vorgänge am Laubhüttenfest 7 1—10 21, sodann solche Ereignisse bringt, die auf das 10 22 erwähnte Tempelfest fallen oder sich daran anschliessen. Das 3. in der Reihe der Feste ist das Todespassa, welches den 3. Teil, bzw. die 2. Hälfte des Ganzen ausfüllt. Wenn aber in diesem letzten Teile die Reden auch äusserlich ein, den entsprechenden Tatsachen vorangehendes Kontinuum bilden 13 31—17 26, so ist letzteres der Sache nach auch in den beiden früheren Teilen der Fall (Rs 240 f.), wiewohl sie dort den sie illustrierenden Erzählungen entweder nachfolgen (Kp 2—6) oder sich um dieselben herum legen (Kp 7—12). Darum bleibt die Abgrenzung eine bloss schematische, während z. B. 2 1—12 sich schon durch die Tagezählung eng an 1 19—51 anschliesst, die Reden Kp 5 und Kp 6, vielfach auch die Kp 7 und 8 sich untereinander mannigfach berühren und 10 26—28 die Allegorie 10 1—16 weiterführt. Wird doch sogar 5 16 17 ein Faden angesponnen, der erst 7 21—24 weitergeführt ist, 7 34 8 21 ein Ton angeschlagen, der erst 13 33 36 voll erklingt, 5 31 ein Thema einseitig und unter Vorbehalt der 8 13 14 folgenden Ergänzung behandelt. Ob man in der Annahme eines vorausbedachten, symmetrisch angelegten Planes noch weiter gehen dürfe, ist nicht bloss, wie schon die bisher angedeutete Subdivision, bestritten, sondern trägt auch für die Exegese nichts aus. Selbst die Aufeinanderfolge der angedeuteten Cyklen. z. B. die Anordnung, welcher zufolge Jesus erst das Licht der Welt 8 12 in der Perikope vom Blindgeborenen, hierauf aber als Auferstehung und Leben 11 25 im Lazarusabschnitt dargestellt wird, lässt sich nicht aus irgend welcher Analyse des Heilsprinzips oder inneren Notwendigkeit der Begriffsentwickelung ableiten, und in der Ausfüllung der einzelnen Fächer des Schemas herrscht „statt programmmässiger Regelmässigkeit vielmehr eine gewisse Zufälligkeit" (Fr, StKr 1884 S. 141). Ein Plan also war zwar vorhanden, ehe das Buch entstand; aber er war keineswegs mit derjenigen symmetrischen

Genauigkeit angelegt, dass nunmehr das ganze Fleisch und Blut der mitgeteilten Geschichte in die aus demselben ableitbare Disposition ohne Rest aufginge.

Dieses zwischen Plan und Ausführung bestehende Verhältnis der Ungefügigkeit hat möglicherweise seinen Grund aber auch in dem spröden Verhalten nicht bloss der aufzunehmenden Stoffe an sich, sondern der schriftlichen Vorlagen. Die einer solchen Möglichkeit nachgehende Auslegung sieht und findet ihre Anhaltspunkte besonders in einer Reihe von Fällen, wo der Sinn und Zusammenhang, welche die mitgeteilten Reden Jesu zur Schau tragen, ein künstlich gemachter, der Theologie des Evglsten angepasster scheint (eine solche Deutung vertragen manche unter den S. 2 f. mitgeteilten exegetischen Tatsachen), oder wo störende Unterbrechung eines an sich trefflichen Zusammenhangs konstatiert werden will; s. zu 1 15 5 30 13 20. Seit den dreissiger Jahren des vorigen Jahrhunderts datieren die Bemühungen um einen „Urjohannes". Weisse sah in dem Lehrstoff den Grundstock, Schweizer lehrte vorübergehend, ihn durch Streichung der auf die galiläische Wirksamkeit bezüglichen Stücke zu gewinnen. Andere (wie Delff, Das 4. Ev 1890. Soltau, ZntW 1901 S. 140—149. Briggs, General Introduction to the Study of Holy Scripture 1899 S. 327; New Light on the Life of Jesus 1904 S. 140—158. Vgl. Spitta, Streitfragen der Gesch. Jesu 1907 S. 125 213; Zur Geschichte und Literatur d. Urchristentums III 2 1907. S. 96) verfuhren wieder anders. H. H. Wendt nimmt eine Sammlung johann. Logien an, die von einem Späteren nach Massgabe der Ideen seiner Zeit überarbeitet und vervollständigt worden sei. In neuester Zeit war Wellhausen (Erweiterungen und Aenderungen im 4. Ev 1907) bestrebt, eine „stark eingreifende Redaktion des Originals" nachzuweisen. Er will Kp 5 zwischen 6 und 7 stellen und ausser einzelnen Versen sowie kleineren Abschnitten vor allem die Kp 15—17 als Eigentum des Redaktors, in dem er er den Verf. von 1 Joh vermutet (vgl. Htm 188), angesehen wissen, auch hin und wieder zwischen Grundlage und Bearbeitung unterscheiden. Bereits aber hat ihn Völter (Anhang z. d. Schrift Mater dolorosa und der Lieblingsjünger d. Johev. 1907) belehrt, dass die Bearbeitung viel umfassender ist, als er annimmt, da ihr namentlich die der Auseinandersetzung mit den Juden dienenden grossen Redestücke angehörten. „Die Hypothesen sind aber sämtlich schlechthin abzulehnen, weil sie an der formellen und materiellen Gleichartigkeit aller Bestandteile von Joh scheitern" (Jülicher 354; ähnlich P. W. Schmiedel II 26 f.). Aber auch wer derartigen Vorschlägen geneigter ist, hat sich, da der Evglst den von ihm vorgenommenen Einschub in irgend welchem Zusammenhange gedacht und ebenso den seiner Quelle entnommenen Stücken einen, seiner eigenen Gesamtanschauung entsprechenden, Sinn abgewonnen haben müsste, zunächst an den Text, wie er vorliegt, zu halten. Vgl. Einl. [3]435 f.

2. Symptome von Ungeschichtlichkeit.

Die früher gangbaren Reden von höchster Anschaulichkeit einer überall den Augenzeugen verratenden Berichterstattung haben neuerdings auch auf apologetischer Seite fast allgemein der Anerkennung einer stark subjektiven Färbung der Geschichte Platz gemacht. Nur „die wirklich innerliche Kongruenz des historischen und des ideellen Faktors" (Fr, StKr S. 1884 S. 150) soll aufrecht bestehen bleiben, sofern der Evglst sein historisches Material mit feiner Berechnung so gruppiere, dass das ideelle Logosbild und das historische Christusbild sich decken (Kepfler 7 f.). Auch wo man so weit nicht geht, da wird doch der johann. Weltanschauung und Lehrsprache nirgends

eine so unbedingte Vorherrschaft eingeräumt, dass nicht plötzlich wieder Erinnerungen individuellster, unerfindbarster Art und der echte Klang der geschichtlichen Jesussprache durchbräche (so besonders Ws, BSCHL. RITSCHL und viele an sie sich anschliessende Theologen). Ob und inwieweit eine derartige Teilungshypothese sachlich begründet erscheine, kann immer nur im einzelnen Fall entschieden, im allgemeinen aber muss vielmehr auf Grund des exegetischen Tatbestandes behauptet werden, dass die ganze Darstellungsweise, soweit sie Gedankengehalt in Redeform bietet, einen, von den Snptkrn weit abliegenden, vom 4. Evglsten gelegentlich selbst anerkannten Schulton (s. zu 7 15), soweit aber Ereignisse und Vorgänge, den Stempel des Sekundären, die Farbe des Helldunkels erkennbar werden lässt. „Die einförmige Anlegung aller Gespräche, der Mangel an Anschaulichheit ihres äusseren Verlaufs oder gar an dem nötigen Schlusse, sowie überhaupt der summarische Charakter des Vortrags sind deutlichere Beweise der freien Bildung desselben, als selbst die sonst angerufene psychologische Unmöglichkeit des wörtlichen Behaltens von seiten des noch unreifen Jüngers“ (Rs 240). Daher die Verlegenheiten der Exegeten über die beiderseits in Reflexionen des Evglsten auslaufenden Reden Jesu 3 10—21 und des Täufers 3 27—36, die überdies wieder unter einander sich berühren, weil es dem Evglsten überall wenig darauf ankommt, unter welcher Einkleidungsform er seine christologischen Sätze vorträgt. Ebensowenig ist er auf Festhalten einer frei geschaffenen Situation bedacht. Daher die exegetischen Ratespiele über den Ausgang des Gespräches mit Nikodemus (s. zu 3 11), über die Qualität des 8 30 31 prädizierten „Glaubens“, über den Erfolg der Bitte der Griechen 12 20—22, über die laut, aber doch vor keinerlei ersichtlichem Publikum gehaltene Schlussrede (s. zu 12 44). Daher überhaupt die zahllosen Schwierigkeiten der, durch grossartige Rücksichtslosigkeit gegenüber der Fassungskraft der Zuhörer gekennzeichneten, Zeugnis- und Streitreden, in welche nur die unaufhörlich in derselben Form sich erneuernden Missverständnisse der, den dunkeln Rätselworten nicht gewachsenen, Zuhörerschaft einige Bewegung und einen, doch immer nur im Kreise gehenden und zuletzt wieder zum ursprünglichen Ausgangspunkte zurückkehrenden, Fortschritt bringen. Daher endlich auch der unabweisliche Eindruck der Monotonie, von dem diese Gesprächsgänge begleitet sind (Km I 117, O. HTZM 133—137, WREDE 13). Nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der schriftstellerischen Manier kann es beispielsweise seinen Grund haben, wenn auf Bekenntnisse der Jünger von seiten Jesu regelmässig Fragen des Tadels und des Zweifels erfolgen; vgl. 1 50 6 70 13 38 16 31 20 29. Alles hängt schliesslich daran, dass zwar die synopt. Reden Jesu den mannigfachen Lebensfragen entstammt sind, welche an Jesus herantreten, und in ihrer greifbaren Zweckmässigkeit und lehrhaften Verständlichkeit durchaus den Bedingungen der Wirklichkeit entsprechen, die johanneischen dagegen eine Welt von Anschauungen ausbreiten, welche lediglich von innen stammen. Sie verlassen diese höheren Regionen selbst dann nicht, wenn Angriffe in Wort und Tat dringend zum Kampfe auf dem Boden der Allgemeinverständlichkeit herausfordern, wie denn z. B. nur selten eine Antwort direkt der Anfrage, durch die sie veranlasst ist, entspricht; s. zu 1 25 8 23 25 12 35 14 6.

„Es kommt im Joh-Evglm ungemein häufig vor, dass was an einer Stelle bejaht, an der anderen verneint wird“ (FRZ. DELITZSCH bei JOHANNSSON, Die hl. Schrift und die negative Kritik 234). Zuweilen folgt die Aufhebung unmittelbar auf die Position, wie 3 26 und 32 oder 3 22 4 1 und 4 2 oder 7 8 und 10 oder 12 37—40 und 42. Häufiger als in der Erzählung heben sich einzelne

Aussagen in den Reden des johann. Christus gegenseitig auf, wie 3 17 12 47 und 9 39 oder 5 22 und 15 2 oder 5 31 und 8 14 oder 7 39 und 13 31 oder 13 18 19 und 6 70 oder 13 36 14 5 und 16 5 oder 14 16 und 16 26. Sogar im Munde des Volkes verhalten sich z. B. die Aussagen 7 27 und 9 29 wie Ja und Nein zu einander. Auf den Berg, den er 6 3 besteigt, steigt Jesus 6 15 „abermals“, wiewohl er ihn mittlerweile gar nicht verlassen hat, und Reden, die nach 6 25 als am Seeufer gehalten vorzustellen wären, sind 6 59 nachträglich in die Synagoge verlegt. Der Evglst berichtet von Versuchen der Feinde, Jesus zu greifen oder zu steinigen (7 30 44 8 20). Man macht sich auf dramatische Vorgänge gefasst, aber der Wortkampf läuft weiter, als wäre nichts geschehen. Nach 9 22 34 12 42 ist Christus samt seinen Anhängern aus der Synagogengemeinschaft ausgeschlossen, 16 2 weissagt er den letzteren ein solches Geschick erst für die Zukunft. Auf einen erst 12 3 berichteten Zug wird 11 2 als auf etwas Vergangenes, den Lesern schon Bekanntes hingewiesen. Am sorglosesten zeigt sich der Evglst in Bezug auf seine Angaben über Zahl und Folge der σημεῖα oder ἔργα. Von den zu 2 11 4 54 besprochenen Schwierigkeiten abgesehen, wird 7 21 ausdrücklich ἓν ἔργον, nämlich 5 5—9, als in Jerusalem vollbracht vorausgesetzt; und selbst dieses „Werk“ bestand nur in einem Wort, durch das vielmehr ein anderer zu einer Handlung veranlasst wurde 5 8 11. Aber schon 4 45 hat sich Jesus daselbst auf dem Osterfest Anerkennung verschafft durch Taten, die 2 23 3 2 ausdrücklich als Zeichen charakterisiert werden, wie denn auch gleich 7 31 wieder eine grosse Menge von stadtbekannten σημεῖα angenommen wird. Will aber die Bemerkung 7 21 die Eine Tat in Jerusalem nur den galiläischen σημεῖα 2 1—12 4 46—54 6 5—13 19—21 gegenüberstellen, so waren diese letzteren ja vor den Augen der Jünger geschehen; hier also tritt eine neue Kollision mit 7 3 ein, wo ihn die Brüder auffordern, nach Jerusalem zu gehen, damit auch seine Jünger die Zeichen sehen, die er tut — als sei solches nur in Jerusalem möglich. Wenn bald darauf der Evglst seine „Juden“ 7 35 fragen lässt ποῦ μέλλει οὗτος πορεύεσθαι (vgl. 7 36 τίς ἐστιν ὁ λόγος οὗτος), so ist ein Missverständnis von der Art, wie das hier berichtete, als beabsichtige Jesus eine Reise in die Diaspora, unmöglich, da er nach 7 33 soeben gesagt hatte: Ich gehe zu dem, der mich gesandt hat. Selbst wenn man darauf 8 27 οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν anwenden wollte, wäre doch die Möglichkeit einer Deutung des πέμψας auf die Diaspora der Griechen reinweg unerfindlich. Reich an Flüchtigkeitsversehen ist auch die Geschichte der letzten Tage in Jerusalem, und zwar ebensowohl da, wo sie die Snptkr voraussetzt (s. zu 12 16), wie in ihren von der synopt. Grundlage abweichenden Teilen (s. zu 18 31 19 7 8). Nicht wenige dieser Unklarheiten haften an der schwankenden Beschaffenheit eines Schauplatzes, welcher den tiefer gelegenen Geschichtsboden für das Leben Jesu und das um beinahe ein Jahrhundert erhöhte Niveau der Zeitgeschichte des Evglsten in Einer Fläche vereinigen will. Daher Christus zugleich vor wie hinter den ersten Reihen seiner Jüngerschaft steht 17 20, noch auf Erden und zugleich schon im Himmel ist; vgl. ὅπου εἰμὶ ἐγώ 12 26 14 3 17 24. Desgleichen setzt sich auch für die Seinen immer wieder in Vergangenheit um, was, geschichtlich betrachtet, vielmehr Gegenwart oder Zukunft für sie ist; s. zu 3 13 4 38 15 27 17 18.

3. Wert als Geschichtsquelle.

Der geschichtliche Wert des 4. Evglms ist ein doppelter. Zuerst kommt die Zeit des Evglsten selbst in Betracht, deren religiöse, apologetische und gottesdienstliche Bedürfnisse aus der Beschaffenheit der hier gebotenen Be-

friedigung erhellen. Was dann zweitens die Vergangenheit betrifft, so sind wesentliche Züge der bis dahin durchlaufenen Bahn innerer und äusserer Entwickelung der christl. Sache eben dem Bilde zu entnehmen, welches hier von dem Begründer derselben entworfen wird. Sofern aber dessen persönliche Lebensgeschichte selbst in Betracht kommt, ist im allgemeinen zu beachten, dass der Evglst eben zunächst nur das Christusbild malen will, „wie es in seiner Seele und in der Gemeinde, für welche er schrieb, lebte und wie es nach seiner Absicht in der Gemeinde aller Zeiten als ewige Wahrheit, als Abbild der Gottheit leben sollte" (W. Brk 70 f.), wobei seine ganze Weltanschauung es mit sich brachte, die Ansprüche auf Geltung als Wirklichkeit nach dem Massstabe der Angemessenheit des Mittels im Verhältnis zum idealen Zweck zu beurteilen (vgl. O. Htzm 97 f.). Es verhält sich damit etwa wie mit den Ergänzungen und Fortsetzungen at. Geschichten in der jüd. Haggada. Wenn ein der Synopse z. T. bewusst widersprechendes (s. zu 3 24), weil von ganz anderen Voraussetzungen ausgehendes Schema zuweilen von Zügen des synopt. Pragmatismus durchbrochen wird, welche auch den abweichenden johann. Gang jenem wieder näher bringen (s. zu 4 2 10 24 16 4), so bestätigen solche Erscheinungen nur die Unverwüstlichkeit des synopt. Kerns, auch wenn neben unseren Snptkrn noch verwandte Quellen benützt sein sollten. Ausserdem steht aber, da lange nicht alles Berichtete in der Rechnung mit idealen Grössen aufgeht, noch der Faktor persönlicher Erinnerung in Frage, seien nun als Gewährsmänner der fragliche Jünger, unter dessen Fahne das Werk sich stellen soll (S. 17 f.), und seine Schüler oder aber einzelne Zeugen, welche der Verf. in Palästina antraf, zu betrachten. Einen solchen Fall hebt der Evglst selbst hervor; s. zu 19 35. War der ἄλλος μαθητής 18 15 16 im Hause des Hohepriesters bekannt, so konnte er auch den Namen des hohepriesterlichen Dieners 18 10 und die Tat seines Verwandten 18 26 wissen (zu dem galiläischen Zebedaiden passen diese Züge, sowie der 19 27 vorausgesetzte Wohnsitz in Jerusalem am wenigsten). Aber auch Notizen wie 11 49 50 54 oder 19 21 22 können als sprechende Beispiele für solche in der Muttergemeinde des nachapost. Zeitalters umlaufende Anekdoten gelten. Derartiger Züge gibt es gewiss mancherlei, „wenn sie auch schwer aus der freien Bearbeitung herauszufinden sind" (Wzs 537). Messianische Hoffnungen können in der Nähe des Täufers erwacht (s. zu 1 21 den Dissensus der Volksmeinung vom „Propheten" mit der Theologie des Evglsten), ein Vornehmer des Nachts zu Jesus gekommen sein; der Lanzenstich und der Befund des Grabes können geschichtliche Erinnerungen darstellen. Am zuversichtlichsten unterscheidet man innerhalb des Redemateriales solche Züge als sogar geschichtlich wohl orientierter Erinnerung entstammt, welche ebenso synopt. Klang haben, wie sie gewisse erkenntnistheoretische oder spekulative Voraussetzungen des Evglsten durchbrechen. Das klassische Beispiel hiefür bietet 7 17 (S. 16), während die Abschiedsreden doch wohl nur insofern in Betracht kommen, als sie jenen praktisch-ethischen Grundzug erkennen lassen, welcher auch hier dem spekulativen oder mystischen Charakter des Werkes zur wohltuenden Ergänzung dient, vgl. 13 17 14 15 21 23 15 10 (Fr 223). Noch grössere Vorsicht und Zurückhaltung ist geboten gegenüber der bestehenden Neigung, auch auf den Hauptkontroverspunkten, welche die Zeitdauer und Oertlichkeit des Wirkens Jesu und den Kalendertag seines Todes betreffen, dem 4. Evglsten Recht zu geben. Denn gerade wenn letzterer in Judäa selbst Nachlese gehalten und die Ueberlieferung, wie sie etwa zwischen den beiden jüd. Kriegen gestaltet war, zu Rate gezogen hat, so zeigen ja schon beide Lc-Schriften

eine Abweichung von dem ältesten Bericht in der Richtung, dass der Schauplatz der christl. Sache möglichst früh und dauernd nach Jerusalem verlegt wird (s. Einl. zu Synopt. I 1 und Mc 16 20). „Es muss betont werden, dass der Evglst auch hier unter dem Druck einer bereits vorhandenen Geschichtsbildung gearbeitet hat" (O. Htzm 43; Nt Zeitgesch. [2] 80), wenn er nämlich im Anschlusse an das lukanische Programm Lc 24 47 Act 1 8 Judäa gleich zum Hauptschauplatz der messianischen Tätigkeit Jesu selbst macht. Er tut hier nur, was er auch sonst tut: einesteils hält er sich, wie gewöhnlich, so auch hier an Lc, anderenteils sieht und legt er die Geschichte der Gemeinde in die Geschichte ihres Stifters hinein (s. S. 3 f.). Für die kürzere Wirkungsperiode spricht aber nicht bloss eine uralte und starke Tradition der Kirche, sondern auch vielleicht das 4. Evglm selbst (s. zu 6 4). Somit scheint eine geschichtstreue Ueberlieferung neben der durch die Snptkr gebotenen doch nur auf einzelne Angaben sich zu erstrecken (O. Htzm 48 98 109). Von um so grösserem Belange wäre es, wenn zu dieser gerade das Datum des Todestages gehören würde (O. Htzm 33—35. Jacobsen 31; ZwTh 1890 S. 268): s. zu 18 28. Aber die Kalenderfrage bleibt überhaupt das grösste Vexierstück innerhalb der ganzen biblischen Chronologie. Wäre aus sonstigen Gründen der 4. Evglst als ein Zeuge ersten Ranges zu nehmen, so könnte ein solcher weder sich selbst noch seine Leser hinsichtlich eines so wichtigen Datums getäuscht haben, während andererseits ein tatsächlich mit jüd. Brauch und Gesetz so vertrauter Schriftsteller wie Mt schwerlich einen Prozess mit sich anschliessender Urteilsvollstreckung auf den grossen Festtag verlegt haben würde, wofern für ihn nicht Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen Tatbestandes festgestanden hätte. Freilich hat man nicht ohne Grund in der Synopse selbst Andeutungen dafür zu finden geglaubt, dass der Todestag kein Festtag gewesen sein kann (s. zu Mc 15 42), während andererseits die Stiftung des Abendmahls bei Joh zugestandenerweise wider die Geschichte ausgelassen worden ist (s. zu 13 1—20), wie dieselbe auch am leichtesten im Zusammenhang des Passarituals erklärbar ist, also an sich schon gegen den johann. Kalender protestiert. Bei der Erörterung über die geschichtliche Brauchbarkeit der johann. Darstellung wird man schliesslich stets das radikale Urteil gewärtigen müssen: „Ich finde nicht einen Punkt, hinsichtlich dessen unsere Kenntnis vom Leben Jesu durch Joh einen einwandfreien Zuwachs gewänne" (Jülicher 379). Es liegt in der Natur der Sache, dass auf einem so schwankenden Gebiete dem subjektiven Urteil und Geschmack ein nicht unbeträchtlicher Spielraum zu Gebote steht, wie denn auch innerhalb der kritischen Schule selbst die Demarkationslinie zwischen Dichtung und Wahrheit in verschiedener Richtung und Länge gezogen worden ist; vgl. Paul Ewald 41 f. 50 f. Nur hüte man sich, jeden „anschaulichen Zug" sofort als ein Symptom von Geschichtlichkeit zu verwerten; vgl. z. B. zu 13 24. Unter allen Umständen wird vielmehr das Schwergewicht des historischen Wertes auf die anfänglich angedeutete Seite fallen. Will man diese die unhistorische nennen, so vergesse man nicht, dass gerade erst durch ihren Ausbau das Christentum selbst eine historische Grösse geworden ist. Gerade die zugkräftigsten, zumal der damaligen griechisch-römischen Welt fasslich und sympathisch entgegenkommenden, Heilsbegriffe hat erst dieses Werk in Fluss gesetzt, und sein Logos-Christus ist der Kristallisationspunkt für die Ausgestaltung einer neuen Weltanschauung, der Ausgangspunkt für die christl. Dogmatik geworden. „Geschichtlich angesehen war es jedenfalls von höchster Wichtigkeit, dass der Johannesevglst es verstand, diese christl. Grundgedanken von der Erlösung und von der

Liebe Gottes in einer nichtjüdischen, dem hellenischen Heidenchristentum zugänglicheren Form darzustellen“ (O. HTZM 90). Schwer zu beantworten ist die Frage, inwieweit dem Evglsten seine eigene Produktion ins Bewusstsein fiele. Im allgemeinen wird man daran erinnern dürfen, dass „die Geschichtsschreibung der Alten überhaupt mehr Reproduktion des Ueberlieferten nach subjektivem Ermessen, als gewissenhafte Berichterstattung“ war (BRANDT, Evangelische Geschichte 1893 S. 48); vgl. J. RÉVILLE 334, LOISY 659 f. 891 f.

4. Zweck des 4. Evangeliums.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, wie ein im Vergleich mit den Synoptikern so ganz anders geartetes Bild vom Leben Jesu, das Verwertung selbständiger, geschichtlich-korrekter Traditionen kaum verrät, überhaupt entstehen konnte. Woher nahm der Verf. den Mut zu seinem Unternehmen? Was bezweckte er damit? „Als überlebte Einseitigkeit ist sicher zu verwerfen die Anschauung, dass Joh als eine philosophische Dichtung veröffentlicht worden wäre von einem asiatischen Theologen, der ebensogut seine Messiade auch für sich hätte behalten können“ (JÜLICHER 383). „Praktische Nötigungen, nicht etwa schriftstellerische Neigungen, zwangen ihn, zum Schreibrohr zu greifen“ (HTM 186). Diese bestanden aber nicht darin, dass der Evglst sich gedrungen fühlte, die von seinen Vorgängern gebotenen Stoffe zu ergänzen. Schon an der Tatsache, dass eine Reihe synopt. Erzählungen bei Joh wiederkehren, müsste eine solche Ansicht scheitern (LOISY 96 220 374. WREDE 40 68 f. P. W. SCHMIEDEL I 40—45. HTM 166).

Auch den Interessen der Mission kann das jüngste Evgl. nicht dienen wollen (vgl. J. RÉVILLE 326. H. GEBHARDT, D. an d. Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johev., ZntW 1905 S. 236—249. Auch HTM 170), wenigstens nicht in erster Linie. Denn es richtet sich offenbar an bereits Gläubige (ZN II 468 f. 478 529 f. LOISY 93 f. CALM 61. HAUSSLEITER, Die Geschichtlichkeit des Johev.s 1903 S. 7. WREDE 66). 20 31 wird deutlich ausgesprochen, dass eine Stärkung schon vorhandenen Glaubens angestrebt sei. Die christlichen Leser sollen sich in der Ueberzeugung befestigen, dass Jesus der Christus ist, und so eine Steigerung der Seeligkeit erfahren. Auf die Frage, weshalb der Evglst seinem Publikum diesen Dienst gerade in der von ihm gewählten Form leiste, hat man oft erwidert mit dem Hinweis auf die häretische Gnosis, deren Bekämpfung Zweck des Evgls sei. Schon Irenäus (haer. III 11 1) gab die Erklärung ab: Joannes (voluit) per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus est hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae. Seine Versicherung hat, so weit sie Cerinth angeht, oftmals Glauben gefunden (zuletzt bei ZN II 543 574. BELSER, Einleitung in d. NT 1901 S. 275. R. SEEBERG, NkZ 1905 S. 55—57 60). Oefter freilich begnügt man sich mit der allgemeiner gehaltenen Aussage, im Evglm sei ein Widerspruch gegen gnostische, doketische Tendenzen zu verspüren (so neuerdings CORSSEN, Monarchianische Prologe z. d. 4 Evglien = TU XV 1 1896 S. 128 ff. HILGENFELD, ZwTh 1900 S. 43—61. J. RÉVILLE 54 1 329. GRILL I 91 100 1 201 361—384 u. s. PFL II 337 438 f. 450 f. 468 u. s.). Auch P. W. SCHMIEDEL stellt mehrfach einen Gegensatz gegen die Gnostiker fest (I 119 126 127 ff.). Aber zahlreiche Berührungspunkte, die sich daneben bemerklich machen, haben ihn auf die Ansicht geführt, dass sich der Verf. des Evglms „im Uebergang vom Gnostizismus zur Kirchenlehre“ befinde (129 f.). Früher war unter dem Einfluss gewisser Glieder der Tübinger Schule die Neigung nicht selten gewesen, dem Gnostizismus einen grossen Einfluss auf die Gedankenwelt des Evglms

zuzuschreiben. In der Gegenwart hat sie sich bei KREYENBÜHL (Das Evglm der Wahrheit I 1900 II 1905) bis zu der Meinung verdichtet, der Gnostiker MENANDROS von Kapparetaea hätte Joh verfasst. Doch ist seiner Hypothese, so gelehrt und belehrend ihre Durchführung auch sein mag, mit Recht wenig Beifall zu teil geworden (über den „phänomenalen Irrgang“ s. ThLZ 1902 S. 6 ff.; 1906 S. 45 ff. A. MEYER, ThR 1902 S. 324—326; 1906 S. 382—384. PFL, PrM 1901 S. 169—182. CORSSEN, GGA 1902 S. 583 ff. SULZE, PrM 1906 S. 23 ff.). Die gelegentliche Verwandtschaft mit gnostischen Gedankengängen, die gar nicht geleugnet werden soll, hat S. 4 5 bereits eine einwandfreie Deutung erfahren. Was aber die Behauptung anlangt, der Evglst triebe Polemik gegen die Gnosis, so muss man darauf erwidern, dass die „Berücksichtigung der Irrlehren keinesfalls eine direkte“ ist (Ws 30). „Es fehlt der polemische Accent“; „in keinem Fall hat die Antithese einen grösseren Einfluss auf die Gestaltung der Erzählung im ganzen gehabt“ (WREDE 59 f.; ähnlich LOISY 95, CALM 64, HTM 170). Deshalb wird „unter das Zeichen des Kampfes gegen die Weltanschauung der Gnostiker niemand das Evglm stellen dürfen“ (JÜLICHER 359). Vgl. HILGENFELD, ZwTh 1904 S. 21—56.

Der Gnosis ist somit keinerlei Einfluss bei der Bestimmung des Zweckes von Joh einzuräumen. Steht es mit der Sekte der Johannesjünger anders? BALDENSPERGER (Der Prolog des 4. Evglms 1898; dazu ThLZ 1899 S. 202 ff. WREDE, GGA 1900 S. 1—26; Charakter 60 ff.) sieht in Joh ein Dokument des Kampfes zwischen den Jesusgläubigen und den Anhängern des Täufers (vgl. auch ZN II 543—545 551). In der Tat ist die Figur des Vorläufers so gezeichnet (1_{6-8} $_{15}$ $_{19}$ ff. 3_{22} ff. 5_{33} ff. 10_{41}), dass sie einer Erklärung bedarf. Alles scheint darauf angelegt, den Täufer zu Gunsten Jesu herabzudrücken. Es kann ihm nicht gründlicher, als es hier geschieht, jede selbständige Bedeutung abgesprochen werden. Er ist nur Wegebereiter des Höheren, weiter nichts. Trotzdem darf man in der Bekämpfung der Täufersekte gewiss nicht den Hauptzweck unseres Evglms erblicken. Weite Partien, wie z. B. die Abschiedsreden, sind so dem Verständnis schlechterdings nicht zu erschliessen (J. RÉVILLE 112. LOISY 94 335 631). Man hat die von BALDENSPERGER vorgeschagene Zweckbestimmung daher auf die ersten drei Kapitel eingeschränkt (PFL II 346. E. F. SCOTT 84—86; s. zu 3_{36}). Möglicherweise trifft sie aber selbst für diese nicht zu. Wir wissen nicht, ob der Sekte der Johannesjünger (Act 18_{24}—19_{7}) eine so grosse Bedeutung zukam, dass sich die lebhafte Polemik des Evglsten daraus erklärt (HTM 169). Auch äussert sich das Evglm dem Täufer gegenüber nirgends feindselig, noch nicht einmal geringschätzig (JÜLICHER 384). Dagegen ist nicht zu bezweifeln, dass sich der Evglst im heftigen Streit mit dem Judentum befindet (s. S. 416 f.). Die folgende Auslegung wird davon fast auf jeder Seite zu handeln haben. „Ein Hauptteil Kp 5—12 ist fast ganz der Schilderung des Kampfes Jesu mit den ungläubigen Juden gewidmet; aber auch durch die übrigen Teile zieht sich die Auseinandersetzung mit diesem Gegner. Nun ist es aber unmöglich, hier, wie die Form es zunächst verlangt, eine Schilderung des wirklichen Kampfes des geschichtlichen Jesus mit seinen jüdischen Zeitgenossen zu finden. Denn es handelt sich hier nicht um die Fragen, die damals zwischen Jesus und seinen Gegnern strittig waren, sondern immer nur um die eine Frage, die zur Zeit des Verfassers zwischen Juden und Christen schwebte: — ob Jesus der Messias, ob er der Sohn Gottes sei, was dagegen einzuwenden ist, was dafür spricht oder „zeugt“, welche Stellung der Sohn neben dem Vater einnimmt u. s. w.“ (HTM 168 f.; vgl. WZS 524—530. J. RÉVILLE 325 f. LOISY 56. WREDE 42 ff. JÜLICHER 384—386. E. F. SCOTT 70—74). Diesem

das ganze Evglm beherrschenden Gesichtspunkt der Antithese zum Judentum würden sich auch die Aussagen über den Täufer unterordnen lassen. Die Juden könnten Johannes gegen Jesus ausgespielt haben. „Man sagte etwa auf jüdischer Seite, Johannes sei doch ein ganz anderer Mann als Jesus gewesen, er sei viel eher ein Prophet zu nennen; die Taufe habe er gebracht, nicht Jesus, er habe ja auch Jesus selbst getauft, sei folglich der Grössere, Jesus dagegen sei der Taufe bedürftig gewesen, u. dergl." (Wrede 64 f.). Auf solche Angriffe gäbe dann das 4. Evglm die Antwort. Diese Ansicht hat den Vorteil, mit geschlossener Einheitlichkeit der polemischen Bestrebungen rechnen zu können (s. zu 3 36).

Erster Teil.

Der Prolog 1 1—18. Herkömmlicherweise bezeichnet man so den ganzen Abschnitt, während einzelne nur 1—5 (Rs schon in der „Denkschrift der theol. Gesellschaft zu Strassburg" 1840 S. 13) als Prolog im engeren Sinn gelten lassen wollen und davon als weiteren Eingang 6—14 unterscheiden (Schkl, Charakterb. [4]23; Christusb. 179). Man sieht nämlich in der Erwähnung des Täufers, sei es 6, sei es 15, das Signal zur Eröffnung einer geschichtlichen Darstellung. Aber erst v. 19 tritt diese erwartete Folge wirklich ein, während wenigstens 6 der Täufer schon vor der erst 14 zum Ausdruck gelangenden σάρκωσις τοῦ λόγου auftritt. Daher die einen letztere umso sicherer schon 5 vorausgesetzt finden (neuere Exegese), die anderen sie als ein novum erst 14 eintreten lassen und demgemäss im Interesse reinlicher Abgrenzung alle Spuren des bereits menschlichen Daseins 9—13 auszulöschen bestrebt sind (patristische Exegese). Meistens hält man jetzt die Uebergänge zwischen Vorzeit und Gegenwart für fliessende, ohne es darum in der Auffassung des Details zur Uebereinstimmung gebracht zu haben. Ueberhaupt zeigt jeder Blick in die Kommentare, dass die Exegese des Prologs sich von jeher der Methode des Ratens bediente: begreiflich genug angesichts der schwankend und unbestimmt gezogenen, aller begrifflichen Präzision entbehrenden Linien, welche hier aus den Regionen der Uebersinnlichkeit nach dem Schauplatze irdischen Geschehens hinführen und unter allen Umständen dartun, wie sehr der Verf. nur mit einer gewissen Anstrengung und auf kurze Zeit der Schwerkraft zu widerstehen vermag, die ihn von der Wolkenhöhe zum Schauplatz seiner Geschichte herabzieht. Am nächsten sind sich die Ausleger wohl gekommen, wenn sie ausser der schon erwähnten, das vorweltliche Sein des Logos und sein allgemeines Verhältnis zu Gott, zur Welt und zur persönlichen Kreatur darstellenden, Gruppe 1—5 (abgegrenzt schon von Kirchenvätern, neuerdings seit Lck), eine zweite in 6—13 und eine dritte in 14—18 unterscheiden. Diese Dreiteilung wird vielfach empfohlen (Ws 61 f. J. Réville 97 ff. Loisy 151 ff. Pfl II 336 340 341. K. Meyer, Der Prolog des Johev. 1902). Doch schlägt man mitunter 14 auch noch zum Vorhergehenden (Thm 380 f.) oder beginnt den 3. Teil schon mit 12 und demgemäss den 2. mit 5 (Gdt) oder sogar 3 (Ew), während wieder andere mit Aufhebung der Dreiteilung 1 (Hort) oder 1 und 2 (OHtzm 154 196 f.) oder 1—5 (Grill I 90) gegen alles Folgende abgrenzen, ja auch vier Teile unterscheiden (Bldsp 57. Calm 81). Aber auch wo man hinsichtlich der gewöhnlichen Demarkationslinien übereinstimmt, erhebt sich sofort darüber Streit, ob die verschiedenen Kreise in progressivem, geradlinig dem Schlusspunkt 14 zustrebendem Zusammenhang untereinander stehen (gewöhnl. Ausl.), oder ob jeder von ihnen das Ganze des christl. Heils umschreibt (Ldt I 251 f. 301 f. 310, nachdem schon Köstlin 102 f. in 1—8 9—13 14—18 parallele Abschnitte gefunden). Während auf der einen Seite behauptet wird, der Evglst habe die wirkliche Erscheinung Jesu zwar vor Augen, aber nur, um von diesem Gegebenen und Näheren aus das Entferntere, den allgemeinen Gegensatz der Prinzipien zu beleuchten und solchergestalt das seinem eigentlichen Boden enthobene Historische in die metaphysische Sphäre hinaufzurücken (Br 98), wird auf der anderen jeder spekulative Gehalt in Abrede gestellt,

I [1] Im Anfang war der Logos, und der Logos war zu Gott hin,

der Prolog rein offenbarungsgeschichtlich erklärt und dem Logos gleich von Anfang an Jesus Christus als Subjekt aller Aussagen des Abschnittes substituiert (Ldt. Zn II 538 f. 547 f. K. Meyer). In der Mitte lag die Annahme jäher Uebergänge zwischen oberen und unteren Regionen der Betrachtung (Wzs, JdTh 1859 S. 706 f.; EvG 241 f. 255), woraus als ausgleichende Theorie die Einsicht entsprang, dass der Name Jesu Christi von vornherein erkennbar, zumal seit φαίνει 1 5 über dem Prolog schwebe, aber erst zur Enthüllung gelange infolge einer, vom bekannten, aber unbestimmten Logosbegriff dem Konkreten immer näher rückenden Entwicklung (Hrk, ZThK II 213—222). Letztlich nahm man seine Zuflucht teils zu Umstellungsversuchen (Ritschl, StKr 1875 S. 576—582: 1—5 10—13 6—9 14 16—18 15; Wagenmann, JdTh 1875 S. 441—446: 1—5 9—14 6—8 15), teils zur kritischen Scheidekunst, indem man 1—5 14—18 als ein nachträglich um 6—13 geschlungenes Gewinde metaphysischer Betrachtungen ausschied (Völter, Theol. Studien aus Württemberg 1882 S. 199—207. Chastand 153—162). Aber ein solches Verfahren dürfte, um grundsätzlich zu helfen, nur 6—8 oder gar nur 7 8 (Dräseke, Das Johev b. Celsus, NkZ 1898 S. 139—155) und kaum noch 9 (Delff, Neue Beitr. 12—14) stehen lassen. Dann aber erschiene der Begriff des Lichtes doch immerhin hereingeschneit, wie auch die ganze Christologie des Evglms, zumal die Präexistenzaussagen (s. Einl. I 3) ohne den Prolog ihres vorbereitenden Verständnisses, gleichsam die ganze Musik des Werkes ihrer Leitmotive entbehren würde. Tatsache ist jedenfalls, dass die Kirche das 4. Evglm niemals ohne den Prolog gekannt, vielmehr in diesem charakteristischen Sondereigentum jederzeit den Vorzug und Wert des Buches gefunden hat, wie sich dies auch in dem, seinem Verf. erteilten, Ehrenprädikat ὁ θεολόγος kundgibt. Andererseits sagt Kaiser Julian (ed. Neumann 1880 S. 225) von der christlichen Logoslehre: τοῦτο τὸ κακὸν ἔλαβε παρὰ Ἰωάννου τὴν ἀρχήν, und für die Richtung, welche die kirchliche Christologie und damit die ganze Dogmatik genommen hat, ist der johanneische Prolog jedenfalls von entscheidender Bedeutung gewesen.

Was im folgenden von dem Helden der evangelischen Geschichte erzählt wird, setzt voraus, dass derselbe ein einzigartiges von allen Mittlern der bisherigen Heilsgeschichte durchaus verschiedenes Wesen ist. Die einfach geschichtliche Betrachtungsweise der Person Jesu als des „Heiligen Gottes" oder „Gesalbten Gottes" macht hier einer höheren und umfassenderen Platz, um die geschichtliche Offenbarung Gottes auf ein übergeschichtliches Geheimnis zurückzuführen und aus dem Wesen Gottes selbst heraus zu begründen. Einerseits ist mindestens 1—4 von dem vorgeschichtlichen Sein und Wirken dessen die Rede, welcher dann als Mensch Jesus Christus hiess; andererseits werden schon 6—8 15, woran v. 19 unmittelbar anknüpft, eigentlich geschichtliche Elemente berührt, und zwar betreffen dieselben gerade denjenigen Punkt, welcher bei den Snptkrn die ἀρχὴ εὐαγγελίου bildet (s. zu Lc 1 4). Aus diesem relativen Anfang wird 1 ein absoluter, sofern die ἀρχή eine auch noch über Mt und Lc hinausgehende Erweiterung des Rahmens erfährt und mit deutlicher Bezugnahme auf Gen 1—3 (ἐν ἀρχῇ, φῶς, σκότος-σκοτία, ἐγένετο) zur ἀρχὴ τῆς κτίσεως, ja wegen 3, zum Anfang in der Ewigkeit (griech. Ausl.) oder wenigstens in der Vorweltlichkeit (17 24) wird. Ohne jene at. Beziehung bringt die Formel ἀπ' ἀρχῆς I Joh 1 1; (vgl. מֵרֹאשׁ = ἐξ ἀρχῆς Jes 40 21) bestimmter den Begriff des uranfänglichen Seins zum Ausdruck. Hier aber, wo die Priorität vor der Welt ausgesagt sein soll (vgl. 17 5 24), entspricht genau Prv 8 23 ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι: *im Anfange* alles Seins, vor allem Sein ***war*** (schon da: populär schilderndes ἦν, vgl. Hgf,

und göttlichen Wesens war der Logos. [2] Dieser war im Anfang zu Gott hin. [3] Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist auch nicht

Evglien 231; nach Kr I 398 dagegen die Zeitform der geschichtlichen Erzählung) *der Logos*. Da übrigens an betonter Stelle nicht ὁ λόγος, sondern ἐν ἀρχῇ steht (wie später auch πρὸς τὸν θεόν und θεός), so liegt die zu machende Mitteilung nicht etwa darin, dass es einen Logos gibt, sondern sie erfolgt „an solche, die ihn voraussetzen, die aber hören sollen, was er ist“ (Hrk, ZThK II 217). Solche Verfolgung des zeitlich Geschehenen bis zurück in seine vorweltlichen Ursprünge dient übrigens nur als Vorbereitung zu dem sofort zu entrollenden Gemälde von dem Wirken des λόγος ἔνσαρκος auf einem bestimmten Punkte des Schauplatzes irdischer Geschichte. Dazu eben bildet das weiter ausgreifende Verhältnis des λόγος ἄσαρκος zu Welt und Menschheit überhaupt nur ein wesentlich analog verlaufendes Vorspiel. Eine erste Frage betrifft hier die Beziehung des Logos zu demjenigen Subjekte, welchem sonst Vorweltlichkeit, bzw. Ewigkeit, allein zuzukommen schien, zu Gott. Diese Beziehung ist nun auf keinen Fall als ein feindlich abgekehrtes, ja nicht einmal als ein gleichgültig ruhendes Verhältnis zu fassen, sondern *der Logos war zu Gott hin*. Das die Bezogenheit des Logos auf Gott unter den Gesichtspunkt eines tätigen und lebendigen Gemeinschaftsverkehrs stellende πρός (wie I Joh 1 2, vgl. Mc 9 19 πρὸς ὑμᾶς) geht über das, nur räumliches Beisammensein aussagende, sonst parallele παρὰ τῷ πατρί 8 38 17 5 (J Sir 1 1 παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ, Prv 8 27 συνπαρήμην αὐτῷ 8 30 ἤμην παρ' αὐτῷ, Sap 9 4 πάρεδρος) hinaus (so Ws geg. Calm) und ist Voraussetzung für παρὰ τοῦ θεοῦ 6 46. Es will also nicht den Logos als „nur eine Relation in der Gottheit selbst“ charakterisieren (Kr I 388 393 f. 395 432). Von der Aussage über die intime Beziehung des Logos zu Gott geht der dritte der in ruhigem Fortschritt sich aneinander reihenden Sätze zu dem wichtigsten und abschliessenden Moment über, nämlich zu dem ursprünglichen Wesen des Logos, und weil darauf der Ton liegt, steht θεός, wiewohl Prädikat, nachdrücklich, wie 4 24, voran: *und* gerade *göttlichen Wesens* selbst *war der Logos*. Wäre θεός artikuliert, so würde teils Versuchung bestehen, es als Subjekt zu fassen, teils würde, bei prädikativer Fassung, das schlechthinige Zusammenfallen beider Begriffe, also das Gegenteil von dem ausgesagt sein, was der Verf. aussprechen wollte. So aber beschränkt sich dieser, jede Ausführung, die über notwendig Gebotenes hinausginge, vermeidend, auf wenige, deutlich in Sicht tretende Striche, um nach diesen drei feierlichen Akkorden das Spiel der Tonverschlingungen beginnen zu lassen mit Wiederaufnahme des mittleren Gedankens, da er ja vom Logos nicht sowohl nach oben zu Gott empor, als vielmehr zur Welt herabführen will, mithin durch den dritten Satz, auf dessen Inhalt übrigens οὗτος zurückgreift, im natürlichen Fortschritt seiner Gedanken eigentlich gehemmt war. Aus dem ersten Satz aber findet ἐν ἀρχῇ Aufnahme, und wird auf solche Weise der ganze Inhalt von 1 zusammengedrängt in **2** (solchergestalt, als selbst Gottwesen, war der Logos im Anfang zu Gott hin), damit zugleich aber ein Uebergang für die weitere Entwickelung gewonnen. Diese macht uns **3** sofort mit dem wirksamsten Grund der ganzen Unterscheidung von Gott und Logos bekannt, da nur vermöge einer solchen das Dasein sämtlicher endlichen, geschaffenen Wesen (πάντα, dagegen τὰ πάντα in den Sachparallelen I Kor 8 6 Kol 1 16 das Universum) erklärbar erscheint: der schlechthin überweltliche Gott wirkt durch die Mittelursache des Logos, der damit als Offenbarungsorgan und Schöpfungsprinzip gekennzeichnet ist. Entsprechend dem hebr. Parallelismus anti-

eines geworden, was geworden ist. 4 In ihm war Leben, und das Le-

theticus wird dieser Gedanke sowohl positiv wie negativ ausgedrückt (s. z. B. 3 36), in letzterer Richtung aber zugespitzt durch οὐδὲ ἕν (ne unum quidem, stärker als οὐδέν, aber gewiss kein Seitenblick auf den erst 6 genannten Johannes, wie Bldsp 8 meint). Unter den Dingen, welche überhaupt geworden sind, befindet sich keines, welches nicht durch den Logos geworden wäre. Möglicherweise will der Verf. „gleich von vornherein die gnostische Lehre abweisen, dass die Welt durch eine Mehrheit von untergeordneten Geistermächten (Archonten und Aeonen) geschaffen sei" (Pfl II 337 465. Grill I 91). So wird man urteilen, wenn man einen stillschweigenden Gegensatz zur Gnosis auch schon in 1 1 θεὸς ἦν (kein himmlischer Aeon) und wieder in 1 14 σὰρξ ἐγένετο (gegen Doketismus) zu finden vermag (Hrk, ZThK II 217 223 228); s. S. 29 und Einl. zu I Joh I 2 II 1. Sofern ἐγένετο nicht = ἐκτίσθη oder ἔκτισται Kol 1 16 (vgl. auch Hbr 1 2 δι' οὗ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς αἰῶνας), scheint der selbst ungewordene, rohe Weltstoff (ὕλη ἄμορφος, ἀσχημάτιστος), die vor der organisierenden Tätigkeit des Logos, also vor dem κόσμος schon vorhanden gewesene, primitive Materie im Reste zu bleiben, jedoch nur als eine zufällig offen gelassene Möglichkeit des Denkens, nicht als Gegenstand einer ausdrücklichen Lehre (gegen Schlt 83 f.), deren Konsequenzen ja dem Evglsten bei dem Ausdruck καταβολὴ τοῦ κόσμου 17 24 abhanden gekommen sein müssten. Ebensowenig aber lässt sich die Behauptung erweisen, dass der Verf. hier gerade gegen die Vorstellung von der zeitlosen ὕλη polemisiere (Lck, dW, Olsh, Baeumlein, O. Holtzmann 81). Ob ὃ γέγονεν (das nunmehr Vorhandene als ein Gewordenes bezeichnend) als Schluss zu 3 (gewöhnlich; Tischd, Blass, Ws, Wzs, Grill I 91) oder als Anfang zu 4 zu ziehen ist (Lachm, Treg, W-H, Loisy, Calm), war schon im Altertum streitig. Die zweite Seite der Alternative hat allerdings das rhythmische Ebenmass für sich (Loisy). Sie wird vertreten durch Gnostiker (im Interesse des Aeon ζωή; das Komma steht dann hinter ἐν αὐτῷ) und Manichäer, Eunomianer und Pneumatomachen, freilich auch durch Irenäus, Clem. Al., Orig. u. a., Griechen wie Lateiner. Man sucht diese LA meistens zu verstehen, indem man hinter γέγονεν interpungiert und αὐτῷ auf den Logos bezieht, durch welchen der Kreatur das physische, geistige oder ewige Leben vermittelt werde oder in welchem sie vor der Schöpfung eine ideale Existenz geführt habe (August., Thom. v. Aqu., Calm). Die erstere Deutung fordert hinter ἐν αὐ. ζωή ein ἐστιν (ℵ D it Valentinianer b. Iren. I 8 5, Lachm, Treg, Tischd) statt des ἦν (Herakleon, Orig., ABC pesch vg) und ist vielleicht der Grund der Verwandlung des Imperf. in das Präs. gewesen (Loisy 157). Bei der gleichen Satz- und Wortabteilung beziehen Loisy (159) und Jannaris (ZntW 1901 S. 24) das αὐτῷ auf ὃ γέγονεν: in dem was geworden ist (= der Welt), war Leben (= offenbarte sich der Logos), eine Uebersetzung, die weder das ἐν αὐτῷ noch das Wort ζωή richtig auffasst und ebenso wie die vorher aufgeführten abzulehnen ist. Auch die Unterscheidung zwischen solchem, was unmittelbar (δι' αὐτοῦ, nämlich τὰ ἀόρατα im Gegensatz zu τὰ ὁρατά Kol 1 16), was mittelbar (nicht χωρὶς αὐτοῦ) und was in ihm geworden ist (Hgf, ZwTh 1889 S. 137), wäre nirgends mehr angedeutet und schon 10 wieder verwischt. Den Schwierigkeiten gegenüber, die aus der Verbindung der Worte ὃ γέγ. mit v. 4 erwachsen, bietet ihre Zuteilung zu v. 3, wie sie im Gegensatz zu den Ketzern seit Chrysostomus allgemein in Aufnahme kam, dem Exegeten Vorteile. In diesem Fall antwortet 4 auf die aus dem Vorigen sich ergebende Frage: wie kann alles durch den Logos geworden, wie kann er Schöpfungsprinzip gewesen

sein? (so Pfl II 338 465). Weil infolge seines geschilderten Verhältnisses zu Gott sein Gehalt Leben, anderes Sein hervorbringendes Sein war, διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοήν Act 17 25. Die Erklärung liefert 5 26, wo ζωή wie hier artikellos steht. Als Abstraktum wird ζωή im ersten Satz ohne Artikel wie I Joh 5 11 eingeführt, um dann, als schon bekannte Grösse, im zweiten Satz mit dem Artikel versehen wieder zu erscheinen: ***und das*** im Logos vorhandene ***Leben war das Licht der Menschen***, die von ihm ausströmende Lebenskraft bewährte sich im Verhältnis zur Menschenwelt speziell als Erleuchtungsmittel; denn „sofern die Menschen Leben vom Logos empfangen, sollten sie an der Gabe den Geber erkennen“ (O. Htzm 82); vgl. τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ Rm 1 19. So erfüllte sich der Ruf „es werde Licht“, welcher schon II Kor 4 6 eine Erneuerung im Sinne des christl. Verständnisses gefunden hatte; vgl. zu der Verbindung der Begriffe Wort und Licht Gen 1 3, Leben und Licht Ps 36 10 παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς, zur Sache Philo, De praemiis et poenis 7.

„Licht“ und „Leben“ sind die bedeutendsten unter den wenigen, aber tiefgreifenden Themata, welche im Prolog ein abstraktes Vordasein führen, um dann in den folgenden Christusreden variiert zu werden. Wie der λόγος reichen auch sie nur mit einer ihrer Wurzeln in die at. Theologie zurück. Wie nämlich Trennung von Gott in der biblischen Sprache = „Tod“, so ist schon im AT „Leben“ Gesamtausdruck für alles, was Gott seinen Geschöpfen zu bieten vermag. Was aber die jedesmalige Gegenwart von Lebenssättigung versagt, das wird die messianische Aera reichlich einbringen. Die Gerechten, welche im Himmelreich herrschen sollen, erwachen daher „zu immerwährendem Leben“ Dan 12 2, so dass ζωὴ αἰώνιος zum Inbegriff aller messianischen Segnungen wird. Trotz der im Prolog stattfindenden Anknüpfung des Begriffes an allgemeine Kategorien der Metaphysik behandelt im weiteren Fortgange auch Joh die ζωή in diesem Sinn der Fülle aller für die messianische Zeit verheissenen Heilsgüter. Bezogen auf das Dasein des Menschen an und für sich, bedeutet ζωή Unauflöslichkeit, aber freilich — und das ist eine grosse Neuerung gegenüber Paulus und den Synoptikern — nicht als Folge, sondern als Voraussetzung der Auferstehung (6 40 ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), s. zu 5 24; bezogen auf das unmittelbare Daseinsgefühl, Seligkeit, volle Befriedigung (10 10 ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν); auf das sittliche Leben bezogen — die ethischen Qualitäten können von dem joh. Begriff des Lebens nicht ausgeschlossen werden (v. Schrenck, Die joh. Anschauung vom Leben 1898 S. 147, wogegen Grill I 291 1) —, Befähigung zu Gott wohlgefälligem Handeln (12 50 ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν); auf die Erkenntnis bezogen, Erleuchtung (17 3 αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκουσιν). Innerhalb der mit Erkenntnisfähigkeit begabten Kreatur wird mithin die ζωή zum φῶς. Im AT ist Licht fast immer Bild des Glückes (Ws, Lehrb. 42 f.). So ist auch Gottes Wort ein Licht Ps 119 105 und Israel Licht für die Völkerwelt, s. zu Lc 2 32 Act 13 47. Im Anschlusse daran heissen, sofern sie die Erkenntnis der Wahrheit vermitteln, Mt 5 14–16 die Jünger das „Licht der Welt“. Aber erst in demjenigen Evglm, welches einen so bestimmten Nachdruck auf das Moment der Erkenntnis legt (S. 16), fällt auch dem Licht eine entscheidende Rolle in der Reihe der religiösen Begriffe zu (Ws, bTh § 147 a); s. zu 8 12 12 35. Was diesem Erleuchtungsmittel widersteht, seiner Wirksamkeit eine Schranke setzt, die Macht und der Machtbereich des Satans, erscheint daher als „Nacht“; s. zu 13 30. Von solcher Gegenwirkung einmal abgesehen, lässt sich der Erfolg, welchen der bildende Einfluss des Logos auf den Weltstoff erzielt, nach den beiden Stadien unterscheiden, welche die Begriffe „Leben“ und „Licht“ andeuten. Das im Chaos angeregte Leben drängt zum κόσμος und über diesen hinaus in der bewussten Schöpfung zu Gott hin. Der die unge-

ben war das Licht der Menschen. [5] Und das Licht scheint in der Fin-

ordnete Materie organisierende Lebensprozess erreicht im menschlichen Bewusstsein einen Höhepunkt, auf welchem das Licht der Gotteserkenntnis angezündet werden kann und soll. Wir wären somit allerdings „auch in Ansehung des Ethischen auf den allgemeinen kosmischen Zusammenhang der Prinzipien, in welchem Ethisches und Physisches, Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Materie noch in ihrer Einheit zusammengefasst sind, als den metaphysischen Hintergrund zurückgewiesen“ (Br 88, vgl. dW-Brk 11. Kr I 402), wenn nicht eben eine solche evolutionistische Kontinuität bei einem biblischen Schriftsteller an sich eine Unmöglichkeit und speziell hier durchbrochen würde einerseits durch die Annahme einer positiven Gegenwirkung der „Finsternis“ (s. zu 5), andererseits durch das absolute Wunder, welches aus der Sphäre des Fleisches in diejenige des Geistes versetzt (s. zu 3 6). Vgl. Nt Th II 381 f. 399—401. Grill I 285—313. E. F. Scott 234—264. Htm 226—29.

Die bestimmtere Erklärung zu diesen Aussagen über Leben und Licht folgt 3 19—21 8 12 9 5 12 35 36 46, wo aber die spezifischen Heilsbegriffe des Evglms die im Prolog angelegten, allgemeinen Grundlinien der Weltanschauung vom kosmischen auf das religiös-ethische Gebiet weiterführen und ihnen eine dem historisch gewordenen Logos entsprechende bestimmtere Gestalt geben. Darum ist es ebenso falsch, schon unsere Aussage auf die Sphäre des christl. Heils zu beschränken (wogegen ἦν spricht), als sie im Gegensatze dazu (mit Ws, Grill I 93) auf das in der Menschenwelt aufleuchtende, vernünftig-sittliche Bewusstsein (Reflex des Logoslichtes) allein zu beziehen (wogegen 5 spricht). Hat übrigens das artikulierte ζωή im zweiten Satz als Subjekt das artikellose Subjekt des ersten Satzes wieder aufgenommen, so wird nunmehr **5** das zuvor als Prädikat eingeführte φῶς selbst zum Subjekt. An Stelle des Imperfekts ἦν tritt aber das Präsens φαίνει, vielleicht um anzudeuten, was das Licht seiner Natur nach tut, vgl. 9 φωτίζει πάντα ἄνθρωπον; wahrscheinlicher ein Beweis dafür, dass der Prolog „bereits immer schon die menschliche Wirksamkeit im Auge hat, aber sie sub specie aeternitatis betrachtet“ (Hrk, ZThK II 218). Wenn vollends I Joh 2 8 als Auslegungskanon gelten soll, so ist φαίνει auf die Zeit seit der σάρκωσις zu beschränken und muss überdies die σκοτία der unterliegende Teil sein. Aber im Gegensatze hierzu findet die neuere Ausl. im Anschluss an die Lateiner (tenebrae eum non comprehenderunt) in καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν vielmehr nach Analogie von 3 19 Andeutung einer erfolgreichen Gegenwirkung, die von der Finsternis ausgegangen sei: also nicht sowohl Antezipation des Triumphes, als vielmehr erstes Anklingen des tragischen Tones, welcher gleich 10 11 stärker angeschlagen wird und den ganzen Fortgang der Darstellung bis zum Leidenspassa bestimmt (so z. B. Kr I 402, Pfl II 339, Calm). Und ein solcher Widerstand auf seiten der σκοτία ist wenigstens als versuchter auch dann vorausgesetzt, wenn οὐ κατέλ. mit Origenes und den meisten griech. Auslegern nach Analogie von 12 35 (vgl. I Th 5 4) gefasst wird: ***hat es nicht ergriffen***, d. h. überwältigt, gehemmt, unterdrückt (Lange, Ws, Loisy, Bldsp 12 2). Aber nur die Bedeutung „überfallen“ ist durch die Parallelen gesichert (s. auch ℵ D zu Joh 6 17 und Protev. Jac. 14 1: κατέλαβεν αὐτὸν ἡ νύξ, die Nacht überraschte Joseph), während für καταλαμβάνειν = eine Sache so ergreifen, dass man sie festhält, sich zu eigen macht, der (übrigens auch spezifisch stoische) Sprachgebrauch in JSir 15 1 7 und Rm 9 30 (κατ. σοφίαν, δικαιοσύνην) zeugt; vgl. auch Phl 3 12 I Kor 9 24. Hier freilich, wo κατέλαβεν seine, das Recht der neueren Auslegung feststellende, Parallele an ἔγνω 10 und παρέλαβον 11 hat, wäre nach Act 4 13 10 34 Eph 3 18 eigent-

sternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen. [6] **Ein Mensch trat**

lich das Medium zu erwarten; aber vgl. Hof, Einl. 700. Der hier erstmalig zu Tage tretende Pessimismus hat eine merkwürdige Parallele in der Naturphilosophie des griechischen Denkers Heraklit, welcher sich also aussprach: „Für diesen Logos, obgleich er ewig ist, haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie von ihm gehört haben noch nachher. Denn obwohl alles diesem Logos gemäss geschieht, gleichen die Menschen doch Unkundigen. Obgleich der Logos gemeinsam ist, leben doch die meisten so, als hätten sie ihre eigene Einsicht". Vgl. H. Diels, Herakleitos v. Ephesus, griechisch und deutsch 1901; Fragmente der Vorsokratiker 1903 S. 66. A. Aall, Geschichte der Logosidee I 1896 S. 29.

Strenge Verfolgung dieser Aussagen in der Richtung sowohl ihrer Voraussetzungen wie ihrer Konsequenzen lässt die Grundzüge eines metaphysischen Dualismus erkennen, welcher seine Verwandtschaft mit den Spekulationen der Zeitphilosophie (Plutarch) nicht verleugnen kann. Bedarf es überhaupt eines Logos, um Gott in Beziehung zur Welt zu setzen, so erhellt schon daraus das ungöttliche Wesen der Welt, und wenn 4 $_{24}$ zum Wesen Gottes gehört, Geist zu sein, so werden, um das Verhältnis Gottes zur Welt auszudrücken, die allgemeinsten Gegensätze, welche die Metaphysik der alten Welt ausfindig gemacht hatte, Geist und Materie, aufgeboten werden müssen, s. zu 3 $_{6}$. Aber nicht bloss negativ wird dieser Welt etwa ein Mangel an Disposition zugeschrieben, die Einwirkungen des göttlichen Lichtes aufzusaugen und anzueignen, sondern es ist positiv von „Finsternis" die Rede. Darunter muss, da, wo der Logos als Licht in Betracht kommt, an die Menschenwelt als sein besonderes Gebiet zu denken ist, ein Zustand der Menschenwelt verstanden werden, und zwar nicht etwa bloss derjenige, wie er, abgesehen von der Wirksamkeit des Logos, etwa als dumpfe Bewusstlosigkeit des animalischen Daseins erschiene, sondern aus dem ungöttlichen Wesen der Welt wird ein widergöttliches, weil jenes Erwachen des höheren Bewusstseins, welches unter den Strahlen des Logoslichtes das Natürliche und Normale gewesen wäre, unter den Gegenwirkungen des „Fürsten dieser Welt" 14 $_{30}$ erliegt, s. zu 8 $_{44}$. Woher der „Fürst dieser Welt" stammt, wie es überhaupt möglich ist, dass die von Gott durch den Logos geschaffene Welt gottfeindliches Wesen zur Schau trägt, darüber freilich hat der Evglst nicht reflektiert. Er ist wohl „von der Tatsache des mannigfachen Bösen in der Welt ausgegangen und hat dieses auf ein einheitliches beherrschendes und bewirkendes Prinzip zurückgeführt, ohne weiter darüber zu grübeln, wie dieses Prinzip in das Ganze einer göttlichen Schöpfung sich einfügen lasse" (Pfl II 457).

Mit **6** werden wir auf rein geschichtlichen Boden versetzt. Der unvermittelte Wechsel ist aber gewiss nicht dadurch motiviert, dass dem johanneischen Prolog das Kindheitsevangelium zu grunde liegt (Resch, Das Kindheitsevangelium 1897 = TU X 5 S. 245). Joh 1 $_{6-8}$ hat sein synoptisches Gegenstück Mc 1 $_{1-8}$ und Par., nicht jedoch Luc 1 $_{5-25}$ $_{57-79}$. Der Uebergang vom abstrakten Schem am ersten Teil des Prologs $_{1-5}$ zur Berichterstattung über Tatsächliches, wie nämlich der Logos in der Welt wirksam gewesen, aber von ihr im grossen und ganzen nicht anerkannt worden, für einzelne Gläubige dagegen eine Quelle des Heils gewesen ist $_{6-13}$, wird eingeleitet mit ἐγένετο ἄνθρ., nicht = ἦν ἄνθρ. 3 $_{1}$ (wo übrigens die gleiche asyndetische Beifügung des Namens), sondern im eigentümlich historischen Sinn = exstitit, wie Mc 1 $_{4}$ Lc 1 $_{5}$. Eine geschichtliche Erscheinung wird charakterisiert als Gottgesandter: ἀπεσταλμ. wie 3 $_{28}$, also nicht mit ἐγένετο zusammenzunehmen = ἀπεστάλη (Chrys). Unter der göttlichen Verordnung dieses Auftretens ist wohl die Mission Mal 3 $_{1}$ $_{23}$ (bezw. 4 $_{5}$) = Mc 1 $_{2}$ Mt

auf, abgesandt von Gott, mit Namen Johannes. [7] Dieser kam zum
Zeugnis, um über das Licht zu zeugen, damit alle durch ihn glauben.
[8] Nicht war jener das Licht, sondern zeugen sollte er über das Licht.
[9] Das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, war im Begriff,

11 10 14 Lc 7 27 verstanden. Der Nachdruck der Aussage über den Täufer ruht auf **7** ἦλθεν (vom amtlichen Auftreten wie Mt 11 18) εἰς μαρτυρίαν, *zum Zeugnis*, d. h. um die betreffende Tatsache aus eigener Erfahrung und Wissenschaft zu bestätigen. Sei es nun, dass 5 einen Erfolg oder einen Misserfolg des Lichtes konstatiere: jedenfalls war alles geschehen, um es den Menschen nahe zu bringen, zunächst Anmeldung und Bezeugung durch einen Vorläufer. Statt in 6 einen berechneten Kontrast zu 1 zu sehen und 7 Spitzen gegen den Täufer zu finden (Bldsp 4 f.), sollte man anerkennen, dass der Evglst, trotzdem er natürlich die überragende Bedeutung des Logos festhält, mit hoher Ehrerbietung vom Täufer spricht, wenn er ihn einen Gottgesandten und Lichtzeugen nennt. Dem das εἰς μαρτυρ. erklärenden ἵνα ist das zweite ἵνα subordiniert: um den Erfolg eines allseitigen Glaubens seinerseits (δι' αὐτοῦ, was nicht auf das φῶς — Grot., Ew —, sondern auf den Täufer — Ws, Loisy, Calm — geht) herbeizuführen. Nach allem folgenden ist die μαρτυρία περὶ τοῦ φωτός, worin hier die ganze Bedeutung des Täufers aufgeht (Ldt), nicht etwa bloss davon zu verstehen, was Licht, was Finsternis sei (= synopt. Busspredigt), sondern von dem, der die persönliche Erscheinung des Lichtes war (= synopt. Prophetenrede, s. zu Mc 1 7 = Lc 3 16). Derselbe Gedanke findet **8** Wiederholung in negativer Form: denn eben darin, dass sie den Herold des Lichtes mit dem Lichte selbst verwechselte, erwies sich unter anderem die Verständnislosigkeit der Welt dem Lichte gegenüber (Gdt). Im Rückblick auf Lc 3 15 16 Act 13 25 und im Vorblick auf 15 20 23 26 30 3 28 wird daher dem Täufer sofort seine richtige Stellung angewiesen. Aber nicht steht οὐκ ἐκεῖνος ἦν, sondern an betonter Stelle bereitet ἦν den Gegensatz von ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ vor: nicht das Licht selbst war er, sondern zeugen sollte er vom Licht wie die gleiche Umschreibung des Imperativs 9 3 13 18 15 25. Was auf solche Weise mit Bezug auf den Täufer verneint war, die konkrete Erscheinung des Logoslichtes, wird **9** nach einer anderen Richtung bejaht: daher der Gegensatz von ἦν zu οὐκ ἦν. *Das wahrhaftige*, echte *Licht* (s. Einl. II 3 und S. 55 f.) fasste die ältere Ausl. (die Vulgata, deshalb Knabenbauer 75, auch Lth) als Prädikat, um sodann das wirkliche Prädikat ἐρχόμενον mit πάντα ἄνθρωπον zu verbinden, womit die Aussage zu einer Klage darüber wurde, dass die Menschen erst noch eines Zeugnisses bezüglich desselben Logos bedurft hätten, der doch einem jeglichen von ihnen von jeher so nahe gewesen war. Aber unserem Satze müsste erst in willkürlicher Weise sein von dem Subjekt 8 verschiedenes Subjekt (nämlich das Licht, davon im Vorigen die Rede gewesen) aufgezwungen werden. Gerade weil der beabsichtigte Gegensatz zu οὐκ ἦν 8 ein an die Spitze tretendes ἦν, dann aber auch sofortige Nennung des Subjekts nötig macht, dieses aber durch den Relativsatz näher zu bestimmen und in seiner Einheit mit dem 4 5 vorkommenden Licht zu erweisen war, treten die beiden Momente des Prädikatsbegriffes räumlich auseinander: ἦν ἐρχόμενον. Ebenso ist, um den Begriff des Dauernden auszudrücken, die Kopula aus dem Verbum herausgesetzt 1 28 11 1 18 18 25, vgl. auch II Kor 5 19 Lc 24 32 und besonders Dan 7 13 Theod. ἐρχόμενος (ἦν ist textkritisch fraglich) = LXX ἤρχετο. Doch steht in unserem Falle das periphrastische Imperfekt nicht einfach statt ἤρχετο oder ἦλθεν, sondern ist

in die Welt zu kommen. [10] Er war in der Welt, und die Welt ist durch

mit Bedacht und Absicht gewählt. Bldsp 10 gewinnt auch hier wieder für den λόγος einen Vorzug vor Johannes, indem er als Sinn ermittelt, dass jener lange vor diesem — nämlich seit der Schöpfung — ein in die Welt Kommender war. Richtiger übersetzt man: *war im Begriffe zu kommen*, entweder und wahrscheinlicher = kam eben damals, als der Täufer zeugte (Ws, Grill I 96. Pfl II 340), oder etwa auch = venturum erat (Ldt), wie der Messias ὁ ἐρχόμενος (Mt 11 3 Luc 7 19) heisst; vgl. Wzs: „Das wahrhaftige Licht war: der da kommen sollte in die Welt". Jedenfalls steht ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον immer von seinem Auftreten auf irdischem Schauplatz, in der Menschenwelt, nicht aber von der menschlichen Geburt, die vielmehr selbständig daneben auftritt 18 37 γεγέννημαι καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον. Anstatt φαίνει 5 steht φωτίζει, womit nicht bloss das φῶς τῶν ἀνθρώπων 4 erläutert, sondern zugleich die Berechtigung, den Logos als solches einzuführen, auf etymologischem Wege begründet wird: *es erleuchtet jeden Menschen*, der überhaupt erleuchtet wird (Ldt). Bereitet demnach die Aussage die 14 erreichte Spitze der σάρκωσις bereits vor, so scheint letztere **10** sogar schon vorausgesetzt; nicht bloss im Begriffe einzutreten, sondern bereits anwesend, historisch gegenwärtig war der, unvermerkt als Subjekt an die Stelle von φῶς tretende, Logos in der Welt: Fortschritt von εἰς τὸν κόσμον zu ἐν τῷ κόσμῳ. So seit Maldonatus wenigstens teilweise die neuere Ausl. (dW. Mr. Ws. Astié. Hrk, ZThK II 219. Grill I 96. Loisy), während die gesamte ältere (neuerdings Bldsp 10, Calm) auch hier den λόγος ἄσαρκος findet, was durch die Wiederaufnahme des Gedanken von 3 und bei der allgemeinen kosmischen Bedeutung auch des folgenden Satzes allerdings naheliegend, auch an sich möglich ist, ohne dass darum ἦν anders als zuvor, etwa plusquamperfektisch (O. Htzm), zu fassen wäre; denn zu einem wirklichen Auftreten in der Welt war es auch 9 noch nicht gekommen: als die Bezogenheit Gottes auf die Welt, die Offenbarungsseite in Gott darstellend, ist er in der Welt stets gegenwärtig (Bg-Crus, Lange, Schz, Gdt). Einer solchen Immanenz des Logos in seinen Wirkungen entspricht Kol 1 17, und dem Gedanken, dass die Welt ihn nicht als Lichtspender erkannte, wiewohl sie als Kreatur in notwendiger Beziehung von Haus aus zu ihm steht, Rm 1 19—21. Unter allen Umständen tritt nunmehr der Logos als Subjekt an die Stelle des Lichtes, wie schon aus dem Verhältnisse des zweiten Satzes zu 3, mit Sicherheit aber aus dem αὐτόν des dritten Satzes hervorgeht (Ws, Loisy). Ob die wiederholte Versicherung, dass die Welt durch Vermittlung des Logos geschaffen sei, Polemik gegen „dualistische Lehren vom Demiurgen und von den ἄγγελοι κοσμοποιοί" (Grill I 374) bedeutet, bleibt zweifelhaft; s. S. 34. Der hebräischartigen Satzbildung, die vielfach im Evglm herrscht, zufolge, aber darum keineswegs etwa in ungriechischer Weise, steht καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω den beiden vorhergehenden Sätzen koordiniert, wiewohl diese mit ihrem indifferenten Begriff von κόσμος (= Inbegriff alles Geschaffenen, die durch die schöpferische Tätigkeit des Logos geordnete Welt, wie 16 21 28 17 5 24 18 37) einen gemeinsamen Gegensatz zum dritten bilden, wo der an Stelle der σκοτία 5 tretende κόσμος die sich gegen die höchste Offenbarung des Guten in Ungehorsam und Unglauben verschliessende Kreatur ist: s. zu 5; vgl. Ritschl II³ 244. Jenes scheinbar so gleichgültig zweimal angereihte καί verstärkt somit nur den sachlichen Kontrast (Ldt). Besonders bei Joh, aber auch sonst (z. B. Mc 12 12 = Lc 20 19) verbindet καί in dieser Weise adversative Glieder, ohne dass es darum seine Bedeutung änderte und etwa mit „und

ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt. 11 Er kam in sein Eigentum, und die ihm Gehörigen nahmen ihn nicht an. 12 Soviele ihn aber annahmen, denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden —

---

doch" zu übersetzen wäre. Uebrigens erschöpft das Wort κόσμος, ein von dem Evglsten sehr vielfach angewandter Ausdruck (Calm 105), seinen Inhalt nicht in den beiden oben angeführten Bedeutungen: Inbegriff des Geschaffenen und verstockte Kreatur. Die Mitte zwischen beiden hält es, wenn κόσμος im Sinne von Menschenwelt (s. zu 1 9) oder des irdischen Getriebes in seiner Nichtigkeit (s. zu 7 4–7) gebraucht wird (NtTh II 467 1. Calm 105 f.). Der schon bisher bemerkbare Gegensatz einer universell metaphysischen und einer speziell heilsgeschichtlichen Auffassung des Prologs wird schon von griech. Ausl. zu **11** notiert, sofern die eine Richtung τὰ ἴδια (vgl. 19 27) von der persönlichen Kreatur, von der Menschenwelt, die andere vom jüd. Volke versteht. Für letztere Deutung macht man mit grossem Schein geltend, dass im anderen Falle schon der dritte Satz 10 den Gedanken von 11 antezipieren, es mithin an jeder Steigerung fehlen würde. Eine solche, nämlich einen Uebergang vom Allgemeinen zum Konkreten, bietet der Gedanke: er war nicht bloss in der Welt überhaupt, sondern kam noch insonderheit in sein Eigentum, freilich ohne hier einem besseren Schicksal zu begegnen. Dann wäre οὐ παρέλαβον die johanneische Zusammenfassung von Mt 23 34–38 = Lc 11 49–51 13 34 35 Rm 10 21, die pathetische Klimax somit durch die Anschauung bedingt, dass innerhalb der Menschenwelt (= ὁ κόσμος) Israel denjenigen Teil bildet, welcher unter die besondere Aufsicht des, nunmehr als jüd. Messias auftretenden, Logos gestellt war; daher ***Eigentum*** nach Ex 19 5 Dtn 7 6 Ps 135 4 Jes 31 9 Mal 3 1; vgl. auch die σοφία τοῦ θεοῦ JSir 24 7–12 Lc 11 49. Somit käme hier die nationale Form zum Ausdruck, welche die Wirksamkeit des Logos annahm, und wodurch dieselbe für die Juden, in deren Mitte allein das Heil auf positive Weise vorbereitet worden ist (4 9 22), besonders verständlich und anziehend werden musste (dW, Ws und die meisten, neuerdings Hrk, ZThK II 220. Bugge. A. Réville I 340. J. Réville 100). Andererseits ist im ganzen Zusammenhange seither von den Juden noch nicht die Rede gewesen, und nach 10 kann unter dem Eigentum des Logos nur die von ihm geschaffene Menschenwelt verstanden sein (vgl. Justin. Ap. I 46: τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν. I 28: καὶ τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τἀληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν, ὥστ' ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ θεῷ· λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγένηνται. Vgl. NtTh II 358 f.); eben in der Geltendmachung dieses Gesichtspunktes besteht der Fortschritt (Rs. Km I 109. Wzs, EvG 241; ApZt [2]520. Kr I 407 f. Loisy 173. Grill I 97 374). Kann man daran zweifeln, ob unter dem Eigentum die Menschheit oder das Volk Israel verstanden ist (Pfl II 340), so muss jedenfalls die auf letzterer Voraussetzung ruhende Meinung, als bezöge sich v. 11 auf die vorchristliche Offenbarung des Logos in Israel durch die alttestamentlichen Frommen (Bldsp 13 ff., Calm 107 ff.), abgewiesen werden. Das ἦλθεν weist auf ein einmaliges Kommen, ein bestimmtes geschichtliches Faktum hin (vgl. 7). Als er kam, ***nahmen*** die Menschen ***ihn nicht*** als denjenigen, dessen Eigentum sie sind, ***an***. Aber solchem Schatten wird **12** mit freudiger Anerkennung die Lichtseite gegenübergestellt. Die Unbegreiflichkeit der Nichtannahme des Logos tritt erst dann ganz hervor, wenn man die glänzenden

den an seinen Namen Gläubigen — [13] die nicht aus Blut und nicht aus Fleischeswillen und nicht aus Manneswillen sondern aus Gott gezeugt

Folgen daneben hält, welche seine Aufnahme bei denjenigen, die sich dazu entschliessen konnten, nach sich zog. Zählen kann man sie freilich: ὅσοι. Aber sie treten eben damit auch aus der grossen Masse des κόσμος gleichsam erst als Persönlichkeiten heraus (Wahle). Der Relativsatz steht übrigens wie sonst ein, mit Nachdruck an die Spitze des Satzes tretender, absoluter Nominativ. Mit Bezug auf Israel umschreibt er etwa das paulinische λεῖμμα Rm 9 27 11 5, ist aber keineswegs darauf zu beschränken, vgl. vielmehr 10 16 11 52 und Justin. Ap. I 46 οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες (s. S. 40). Damit erledigen sich die Deutungen auf die Gottesknechte des alten Bundes (Bldsp) oder gar auf die Persönlichkeiten der Kindheitsgeschichte: Elisabeth, Zacharias, die Hirten, Simeon, Hanna, die Magier, Maria (Resch, Kindhtsev. 247 f.). Den Empfänglichen also gab er ἐξουσία, nicht δύναμις. Denn letzteres ist ein Vermögen, welches in der eigenen Natur des betr. Dinges liegt (Fähigkeit), ersteres ein solches, welches auf dem Verhalten dieses Dinges zu einem anderen beruht, ein empfangenes, übertragenes, also sowohl Anrecht und Befugnis als Ermächtigung und Machtvollkommenheit, wie 5 27 10 18 17 2. Lth: „Uns ist das treffliche Recht zugesprochen, dass wir einen lieben Vater im Himmel haben". Insofern findet Anklang an die paul. adoptio Rm 8 15 Gal 4 5 statt; den im übrigen mehr mystischen als juristischen Begriff des τέκνον (nicht υἱός, wie bei Pls) θεοῦ erklärt erst 13, während hier πιστεύουσιν das λαμβάνειν (auch παραλαμβάνειν 11 und γινώσκειν 10) nach seiner Folge erklären soll: in der Glaubensleistung liegt nämlich (paulinisch, vgl. Gal 3 26) die subjektive Bedingung jenes Anrechtes deswegen, weil die habituelle Beschaffenheit des Gläubigseins (vgl. Präsens, über den Moment des ἔλαβον hinausweisend) Folge des Aktes ἔλαβον ist. Und zwar glauben muss man an (πιστεύειν εἴς τινα johanneisch, dagegen s. zu Mt 18 6) den Namen: ὄνομα bedeutet den spezifischen Charakter einer Person, wie er sich nach aussen darstellt, das, was einer ausgesprochenermassen ist. Der Name gilt gleichsam als Aushängeschild und Fahne, wodurch sein Träger sich und seine Bedeutung kenntlich macht; so hier als Inbegriff aller charakteristischen Qualitäten, welche dem Inhaber des Namens zukommen: quippe qui credant esse eum id ipsum, quod nomen declarat. Dabei ist nach 20 31 wohl zu denken an den Sohnesnamen (Ws). Erscheint eine solche Antezipation unzulässig, so wäre das in Rede stehende πιστεύειν „das Vertrauen, dass dieser Logosname die Wahrheit über ihn aussagt, dass die unter dieser Stempelmarke ausgegebene Offenbarung rechte Gottesoffenbarung ist" (O. Htzm 197).

Das **13** folgende οἵ schliesst sich formaliter an πιστεύοντες an; dies würde, da ἐγεννήθησαν im Vergleich mit πιστεύουσιν auf Vergangenheit weist, allerdings den Sinn ergeben, „dass die Gläubigen durch Christus nur werden, was sie an sich, in dem Grunde ihres Wesens schon sind" (Hgf, Lehrbegriff 152 f.; Glossolalie 80 f.; Evglien 233 297; Urchristentum 118 f.; Einleitung 726. O. Htzm, ZThK 1891 S. 421). Zu dieser Erklärung stimmen 8 47 10 4 I Joh 3 9 5 1; aber es wäre οἵτινες zu erwarten: die ja schon zuvor und an sich aus Gott gezeugt waren (NtTh II 471 f. 486 f.). Das maskulinische Relativ geht wohl vermöge einer constructio κατὰ σύνεσιν wie II Joh 1 (τοῖς τέκνοις οὕς) und Sap 3 16 17 (τέκνα—μακρόβιοι) auf die τέκνα θεοῦ, die paul. υἱοὶ θεοῦ, zurück (Ws, Gdt, Loisy), so dass die Zeugung Folge der empfänglichen Annahme und des Glaubens und der Gedanke einer Wiedergeburt ausgesprochen ist. Endlich hat man unsere Stelle auch dahin

sind. [14] Und der Logos wurde Fleisch und zeltete unter uns, und wir

interpretiert, dass die Zeugung aus Gott mit der Entstehung des Glaubens zeitlich zusammenfalle, der Glaube also eben das durch göttliche Wirkung im Menschen hervorgebrachte höhere Leben sei (Rs, Bschlg, Rothe, Pfl II 494). Der hier erstmalig auftretende Begriff der Gotteskindschaft wird um seiner Wichtigkeit willen durch eine genetische Erklärung und zugleich durch sofort hervorgehobenen Gegensatz zur natürlichen Entstehungsweise (3 3) sicher gestellt. Daher ἐκ, das kausale Prinzip bezeichnend und bei der Zeugung gewöhnlich, Mt 1 3 5 16 18 Gal 4 4 Rm 9 10. Das negative Moment besteht aus den drei koordinierten Begriffen (οὐδέ, nicht οὔτε) αἷμα = Träger und Sitz des durch die Zeugung fortgepflanzten animalischen Lebens (Act 15 20 Hen 15 4; der Plural — syr cur hat den Sing. — erklärt sich schwerlich aus der Vermischung beider Geschlechter, Bldsp 24 3, sondern bezeichnet den Stoff als Inbegriff seiner Bestandteile; vgl. σάρκες Apk 17 16 19 18 21 Jak 5 3), θέλημα σαρκός = seelisch vermittelter Geschlechtstrieb, verwandt mit der paul. ἐπιθυμία, endlich θέλημα ἀνδρός = Erzeugungswille, an sich dasselbe, aber die männliche Initiative noch besonders hervorhebend, weil bei dem Prozesse des ἄνωθεν γεννηθῆναι 3 3 Gott als ἀναγεννήσας I Pt 1 3 23 (so auch I Joh 2 29 3 9 4 7 5 1 4 18) Gegenbild des Mannes ist: also Fortschritt vom Stoff zum Naturtrieb und zum persönlichen Tun. Die vorkanonische LA ὃς ἐγγεννήθη im cod. Veron., bei Justin (?), Irenäus, Tertullian, Ambrosius, Augustinus wird vertreten von Resch (Kindhtsev. 88 250; Paralleltexte zu Joh 57 ff.), Blass (Philology of the gospels 1898 S. 234 f.; Notwendigkeit und Wert der Textkritik d. NTs 1901 S. 23; Ev. sec. Joh S. XII), Loisy (177 ff. 182 f.), bekämpft dagegen von der weitüberwiegenden Menge der Textkritiker und Exegeten (z. B. Ws, Wzs, Zn II 507 521, Kr I 435, Bldsp 27 ff., J. Réville, Calm). Sie hebt über die oben besprochene Schwierigkeit der Verbindung von οἵ, ebenso über die beanstandete (Loisy 175, während Kr I 46 409 f. 415 522 hier gerade Absicht findet) Tatsache, dass von den τέκνα vor dem υἱός geredet würde, hinweg und passt in den Zusammenhang. Aber handschriftliche Bezeugung fehlt fast gänzlich und, wie aus dem Sing. der Plur. werden konnte, bleibt unerklärt. Dass die Möglichkeit, das ὃς ἐγενν. in gnostischem Sinne auszubeuten, die Textänderung bewirkt hätte (Loisy 182), reimt sich schlecht zu der Tatsache, dass die Valentinianer den Plural gelesen haben. Unter keinen Umständen darf man unserem Vers (was Zn II 507 521 537, Calm sogar bei der üblichen Lesart wollen) eine Beziehung auf die vaterlose Erzeugung Jesu entnehmen. Denn das, was der Evgelst hier im Auge hat, ist nicht nur ohne Zutun des ἀνήρ sondern mit Ausschluss überhaupt jeder menschlichen Mitwirkung ins Leben getreten (Loisy 177 180). Das stimmt aber keineswegs zu den sonstigen Voraussetzungen des Evglsten bezüglich des irdischen Ursprungs des Messias, s. zu 7 28.

Der dritte Teil des Prologs 14—18 zeigt, wenn die geschichtliche Erscheinung und Wirksamkeit des Logos schon 10—13 vorausgesetzt war, wie es zu den oben beschriebenen, beseligenden Wirkungen gekommen ist (so Hrk, ZThK II 221, Grill I 100: καί = und zwar); andernfalls aber, wie solcherlei Wirkungen sicher gestellt und eine über alles bisherige Mass hinausgehende, absolute Gottesoffenbarung erreicht wurde. Nur im letzteren Falle bildet es eine Epoche in der Darstellung des Prologs, wenn mit einem einfach fortführenden (Ws), dabei aber freilich die Hauptsache bringenden (Ldt) καί **14** die grosse Tatsache, die im Hintergrunde der perspektivischen An-

schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie eines Einzigerzeugten

lage des Prologs steht, auf einen deutlichen und bezeichnenden Ausdruck gebracht wird. Nicht bloss „im Begriff zu kommen“ wie 9 war er, nicht bloss „kam er“ im Sinne von 11, sondern er „kam im Fleisch“ I Joh 4 2 II Joh 7, oder *wurde Fleisch*. Nun bezeichnet σάρξ wie bei Pls die Materie in der eigentümlichen Organisation, wie sie die animalisch lebendige ist, mit ausdrücklichem Einschluss dieses ihr entstammenden animalischen Lebens, d. h. der ψυχή. Also ist, der von Haus aus θεός 1 und daher πνεῦμα 4 24 war, in eine zu dieser Daseinsform gegensätzlich sich verhaltende übergegangen; er wurde, was er vorher nicht war, ohne deshalb freilich aufzuhören, Logos zu sein (Loisy 186, Grill I 333 gegen Zn II 548 f., der das Logoswerden mit dem Fleischwerden zusammenfallend denkt: dieses Wort ist so von Gott in die Welt ausgegangen, dass es als Fleisch erschien); vgl. Justin. Ap. I 5 αὐτὸς ὁ λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος 63 πρότερον λόγος ὤν. Clem. II Kor 9 5 ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ. Dies die johann. Form des Gedankens II Kor 8 9 Phl 2 6—8 Hbr 2 14. Eben weil es auf Hervorhebung eines derartigen gegensätzlichen Verhältnisses ankam, steht σάρξ, nicht ἄνθρωπος. Man braucht daher in der Wendung σάρξ ἐγένετο keine antidoketische Tendenz zu vermuten (wie zuletzt Grill I 100 1. Pfl II 468) und ebensowenig darin eine Abwehr des unberechtigten Vorwurfs des Doketismus zu finden, den Ignatius u. a. gegen die Gnostiker gerichtet hätten (Kr I 417). Dass das materiell organisierte Wesen, unter dessen Form der Logos auf Erden lebte, ein Mensch war, versteht sich lediglich von selbst, 5 27 8 40. Die Notwendigkeit der Fleischwerdung ist dadurch gegeben, dass der Logos nur so das Leben aus Gott mit derartiger Klarheit zur Anschauung bringen konnte, wie es für die in der Finsternis befangene Menschheit nötig war (Grill I 100). Wie sich der Evglst aber den Uebergang des Logos aus der himmlischen in die irdisch-menschliche Existenzweise vorgestellt haben mag, das ist eine Frage, auf die wir keine Antwort erhalten (E. F. Scott 160 f.). Vielfach vermutet man, dass „Johannes unter der Herabkunft des Geistes auf Jesum bei der Taufe eben dasselbe verstanden habe, was er vorher als das Fleischwerden des Logos in Jesu bezeichnet hat“ (Volkmar. Hgf, Ev u. Br Joh 254 f. J. Réville 255 f. Pfl II 468—472. Loisy 181 228 ff.). Aber einmal ist 1 32 f. nicht die Rede vom Herabkommen des Logos, sondern von dem des Geistes, wie auch 3 34 eine Begabung Christi mit dem Geiste voraussetzt. Sodann bedeutet im 4. Evglm das Herabkommen der Taube auf Jesus keinen das Wesen Jesu verändernden Vorgang, sondern ein Zeichen Gottes an den Täufer. Weiter entspricht der Wortlaut: der Logos wurde Fleisch genauer, wenn sich der Logos schon mit dem werdenden Fleischesleib verbindet. Und endlich ist es wenig wahrscheinlich, dass der 4. Evglst eine Entwickelung von Jahrzehnten zwischen der Geburt Jesu und der Fleischwerdung des Logos angenommen hätte (Grill I 335. A. Meyer, ThR 1904 S. 528). Das σκήνωμα (II Pt 1 13, σκῆνος II Kor 5 1 4), welches der Logos, indem er Fleisch wurde, auf Erden aufschlug, erinnert an die symbolische Wohnstätte des Bundesgottes in der σκηνή (an die Stelle der Stiftshütte tritt 2 19 der Tempel) und entspricht nicht bloss den Verheissungen vom Wohnen Gottes unter seinem Volke Ex 25 8 29 45 46 Lev 26 11 Ez 37 27 43 9 Jo 4 17 (bzw. 3 22) Hag 2 9 Sach 2 10 Apk 7 15 21 3, sondern erinnert auch speziell an die der σοφία gegebene Weisung JSir 24 8 ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον und an die jüd. Vorstellung von der שְׁכִינָה (von שָׁכַן = σκηνοῦν schon nach dem Gleichklang

der drei Radikalen), welche den zwischen den Cherubim auf der Bundeslade schwebenden Lichtglanz, d. h. die sofort erwähnte δόξα (Ex 24 17 40 34 35 Act 7 2 II Kor 3 7—11 Rm 9 4 Apk 15 8) als Erscheinungsform Gottes vertritt. Es wäre dies also die Erfüllung des Wunsches Ps 42 3 nach der Reproduktion des Targums: Wann kann ich hineingehen und sehen den Glanz der Schechina Gottes? *Er zeltete unter uns*, schlug seine Hütte auf, fand ein vorübergehendes Heim in unsrer Mitte, in Gemeinschaft der Gotteskinder 12, der Begnadigten 16, also tatsächlich der Christenheit überhaupt (J. Réville 101), wie das gleichfalls den Verf. mit seinen Lesern zusammenschliessende ἐν ἡμῖν Lc 1 1 (Hgf, Evglien 340 f. Grill I 101), wogegen die gewöhnliche Auffassung lieber an den Kreis, in welchem der historische Jesus weilte (Ldt), oder an die Jünger (Kl), oder an beides zugleich (Calm 123 f.: ἐν ἡμ. geht auf die Zeitgenossen Jesu, das Wir in ἐθεασ. auf die Jünger), ja geradezu an die zwölf Apostel (Thol, Zn II 469) denkt, weil ἐθεασάμεθα streng nach I Joh 1 1—3 = ὁρᾶν verstanden werden müsse. Man geht sogar noch weiter und entnimmt dem Plural, dass der Verf. im Auftrag oder Einverständnis eines grösseren Apostel- und Zeugenkreises geschrieben habe (O. Wuttig, D. joh. Evglm. u. s. Abfassungszeit 1897 S. 106). Aber an sich bezeichnet das Verbum ein Anschauen mit der Tendenz auf Erfassung der Bedeutung einer Sache (intueri, contemplari, Kr I 154 166 421 f. Hrk, Chron. I 676. v. Soden, Urchr. LG 219 f.). Das Objekt heisst δόξα, in LXX = כָּבוֹד, der als Gewand, Symbol und Organ des an sich unsichtbaren Gottes geltende Lichtglanz, das Zeichen seiner wirksamen Gegenwart. Eine alexandrinische Parallele zu unserem Vers (Philo, de monarch. I 6) lässt Moses nach Ex 33 18 nicht Gottes Angesicht sondern τὴν περὶ αὐτὸν δόξαν θεάσασθαι. Vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien 1875 S. 318. Wie das vierte Evangelium, so spricht auch die es an Alter übertreffende christliche Literatur von der Herrlichkeit des Herrn. Nach der synoptischen Tradition freilich bricht sie vor der Auferstehung und Erhöhung des Messias nur einmal hervor, in der Verklärungsszene (Lc 9 32: εἶδαν τὴν δόξαν αὐτοῦ). Erst mit dem Tode Jesu ist sie sein eigentliches Element geworden (Lc 24 26) und erst bei seiner Wiederkunft wird sie allgemein sichtbar (Lc 21 27). Auch bei Paulus charakterisiert der Lichtglanz den Verklärten. Auf dem Antlitz des erhöhten Christus erscheint für die Gläubigen die Herrlichkeit Gottes (II Kor 3 18 4 6 vgl. I Tim 3 16). Bei Joh dagegen ist aus der Zukunft schon Gegenwart geworden (vgl. Hebr 1 3). Er stellt die Geschichte Jesu so dar, dass überall der Glanz der göttlichen Herrlichkeit auch durch die irdische Hülle hervorbricht (J. Weiss, Die Nachfolge Christi 1895 S. 45). Wenn wir nach dem Wesen der δόξα fragen, so wird die vom Logos ausstrahlende Herrlichkeit 1 17 zwar auf die Grössen Gnade und Wahrheit gebracht, und der Begriff des δοξάζεσθαι erfährt eine gleiche Wendung, indem Christus durch innere Hoheit, Seelenruhe und Siegeskraft bereits verklärt erscheint, noch ehe die wirkliche Erhöhung erfolgt. Aber damit ist der Inhalt nicht erschöpfend beschrieben. Ohne Zweifel umfasst der Evangelist mit dem Ausdruck auch den „übernatürlichen Glanz der Wundererscheinung Jesu“ (Wrede, Charakter 2. Ws; vgl. 2 11), wie er sich offenbart „dans les miracles, l'enseignement, la mort et la résurrection du Christ“ (Loisy 188). Vgl NtTh II 451—458. An der δόξα nehmen sonst Engel (Lc 2 9 Apk 18 1), Selige (Lc 9 31), himmlische Leiblichkeiten (I Kor 15 40), überhaupt alles, was mit Gott in realer Gemeinschaft oder Beziehung steht, teil. Die am fleischgewordenen Logos wahrzunehmende δόξα war aber etwas von alledem Verschiedenes. Der Eindruck, welchen man von ihr gewann, war so spezifischer

Natur, dass man sie für nichts Geringeres halten konnte, als eine solche, ***wie sie*** (über ὡς s. zu 7 10) ***ein Einzigerzeugter*** (μονογ. ohne Artikel, hier allein substantivisch gebraucht, sonst attributiv zu υἱός) ***vom Vater her*** (Kl) ***hat***, d. h. eine einzigartige δόξα; denn ausser dem μονογενής (s. zu Lc 7 11) hat ein Vater (auch πατρός steht artikellos) keine Söhne mehr. Nur leibliche Sohnschaft, und zwar einzige (Justin. Ap. I 23 Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται), gibt ein entsprechendes Bild von der Art, wie göttliche Hoheit in dem fleischgewordenen Logos sich gleichsam wiederholt und reproduziert hat. Die Uebertragung des Gleichnisses (so auch Ws, Loisy 188, Grill I 78 102; anders O. Htzm, Pfl II 343, Bldsp 34 1: nicht Gleichnis sondern Begründung) in ein tatsächliches Verhältnis erfolgt erst in Stellen wie 6 46 7 29 17 24, deren Inhalt die gewöhnliche Ausl. schon hier antezipiert, indem sie zu παρὰ (das wohl nur steht, um dem Missverständnis zu wehren, als sei μονογ. das Adjektivum zu πατρ.) πατρός aus μονογενοῦς ein γεννηθέντος oder ἐξελθόντος oder einfacher ὄντος ergänzt. Andererseits (z. B. Westcott zu I Joh 4 9. Ws. Kattenbusch, D. apostol. Symbol II 1900 S. 581—583. Bldsp 33 f.) wird aber auch mit Unrecht dieser zweiten Hälfte des Ausdruckes jede Bedeutung abgesprochen und unigenitus einfach = unicus (vgl. Mc 12 6 εἷς υἱὸς ἀγαπητός) gefasst. Dafür spielt der Begriff des γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ eine zu gewichtige Rolle im johanneischen Lehrbegriff und ist die Beziehung von 14 auf 12 f. zu offenkundig (vgl. Grill I 77 104. Aall, Geschichte der Logosidee II 1899 S. 120 f. E. F. Scott 186 ff. P. W. Schmiedel I 119 f. NtTh II 436—441). Ist μονογ. aber inhaltsreicher als unicus, dann findet der Ausdruck und Begriff im ATlichen Sprachgebrauch keinen rechten Anknüpfungspunkt mehr (vgl. Grill I 362 f. Zn II 546 f.). Ebensowenig lässt er sich aber ohne weiteres aus dem Alexandrinismus oder dem Paulinismus herleiten. Dort begegnet uns als nächste Parallele der „Erstgeborene“ (Philo, Agric. 12 Confus. lingu. 28: πρωτόγονος; Rm 8 29 Kol 1 15 Hbr 1 6: πρωτότοκος). Aber der dabei obwaltende, das zeitliche Verhältnis zur Kreatur bestimmende, Gesichtspunkt kommt gerade für die Erklärung des „Einzigerzeugten“ nicht in Betracht. Hat der Evglst den Begriff nicht selber gebildet, so stammt er möglicherweise aus der Gnosis (Pfl II 463. Grill I 362 f.), wenn nicht ägyptische Hymnen uns nötigen sollten, seine Quelle anderweitig zu suchen (Reitzenstein, Zwei relgesch. Fragen 1901 S. 86 3). Der Nominativ πλήρης ist nicht, wie es lange Sitte war (noch Gdt), mit ὁ λόγ. zu verbinden, weil dann καὶ ἐθεασ. — πατρός parenthesiert werden müsste, was bei dem Gewicht dieses Satzes, der ein selbständiges Moment des Gedankenfortschritts enthält, unangängig erscheint (Ws). Er gehört zu αὐτοῦ und könnte als dieselbe unregelmässige Apposition wie Mc 12 40 Phl 3 19 gemeint sein. Aber das Wort πλήρης tritt im NT (s. zu Mc 4 28) und auf Papyrusurkunden vielfach als indeklinabel auf (Blass, Gamm. § 31 6. Deissmann, ThLZ 1901 S. 69, wogegen Jannaris, welcher Exp. T. XII 333 f. auf dem Wege der Konjektur für μονογενοῦς ein μόνος ἔχει ὁ υἱός einsetzen, und Calm, der die Schwierigkeit durch Annahme einer doppelten Redaktion: 14 a b e + 14 c d heben möchte). Was die Erscheinung des Logos charakterisierte als in der δόξα einbegriffen, war Fülle von χάρις und ἀλήθεια. Nun legt sich Gott Ex 34 6, wo seine δόξα vor Moses vorübergeht (Ex 33 18 22), die Eigenschaften חֶסֶד וֶאֱמֶת bei, welche man in χάρ. κ. ἀλ. wiederfinden wollte (seit Lampe, besonders Ritschl III³ 348 395 f. Wdt, StKr 1883 S. 520 536. Fr 32 f. 204 f.). Aber חֶסֶד ist = ἔλεος LXX (πολυέλεος καὶ ἀληθινός) und אֱמֶת ist Treue (Riehm, StKr 1885 S. 569 f.), χάρις dagegen die gebende Gotteshuld, der die Menschen den Besitz der ἀλήθεια verdanken (Ws), und diese

vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. 15 Johannes zeugt über ihn und ruft: dieser war es, von dem ich sagte: der nach mir kommt, ist mir

wieder bedeutet nicht subjektive Wahrhaftigkeit, sondern objektive Wahrheit, adäquate Gotteserkenntnis, eine Weltanschauung, die gegenüber irreführendem Schein daran festhält, dass nur, was von Gott stammt, zu ihm gehört, in ihn zurückkehrt, wesenhafte Existenz hat, also auch die Menschen aus der unteren Welt in die obere zurückkehren müssen, um nicht dem Tode zu verfallen (NtTh II 378 vgl. Loisy 188 f. Pfl II 343. Grill I 102 104 201 ff. 373). Beide Begriffe sind demnach keineswegs so rein koordiniert gedacht wie „Güte und Treue“, welche at. Formen auch nicht mehr ausreichen, um den Inhalt zu fassen, der in sie hineingelegt erschiene, selbst wenn hier eine formale Anlehnung an die Gottesschau des Moses statthaben sollte. Näher läge Lc 2 40 πληρούμενον σοφίας καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό (Resch, Kindhtsev. 171 ff.). Wie herrlich die eben besprochene Erscheinung gewesen sei, soll **15** auch der Täufer bezeugen. Denn kein Geringerer als er, der Gottgesandte 6, *zeugt über ihn und ruft* laut: sein Zeugnis tönt noch in der Gegenwart fort (Ws) zur Widerlegung des schon 8 erwähnten Irrtums. *Der war es, von dem ich sagte*, so v. 30 οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ εἶπον; aber auch εἰπεῖν τινα = von Jemand sagen (10 36) ist gut griechisch.

Da aber der Täufer ein solches Wort bisher noch keineswegs gesprochen hat, lassen ältere Codices das ὃν εἶπον entweder aus (ℵ) oder machen daraus ὁ εἰπών (BC). Noch mehr Schwierigkeiten bereitet das ἦν (v. 30 dagegen οὗτός ἐστιν) neben μαρτυρεῖ und dem, wie im Klassischen, ebenfalls präsentisch zu verstehenden, κέκραγε. Soll etwa der verklärte Täufer von seiner Wolkenhöhe, d. h. tatsächlich aus der eigenen Gegenwart des Evglsten, auf die längst wieder entschwundene, irdische Erscheinung des fleischgewordenen Logos zurückweisen? Eher verrät sich hier der auf die synoptische (Kr I 427) oder seine eigene Darstellung zurückblickende Evglst. Doch ist es vergebliche Mühe, im Prolog nach einer Stelle zu suchen, auf die sich das εἶπον zurückbeziehen müsste. Besser dürfte es schon sein, wenn man nicht auf ein historisches Datum ganz verzichten will und nur im allgemeinen den Sinn des Täuferzeugnisses über Jesus hier in der Sprechweise des Evglsten ausgedrückt findet (Loisy 191), an eine Vorwegnahme des Wortes zu denken, das dann 1 27 30 in seinem geschichtlichen Zusammenhang erscheint (Ws, Zn II 537). Wahrscheinlich setzt die Berufung auf ein früher über Christus abgelegtes Zeugnis die Unterscheidung zweier Perioden im Bewusstsein des Täufers voraus: in der ersten hat er den Messias gleichsam nur in abstracto, seinem Begriffe nach, gekannt; die zweite bricht an mit dem Moment, da ihm v. 33 die Identität jenes Abstraktums mit dem Konkretum der Erscheinung Jesu kundgetan wurde (Schlt 183. Loisy 189 f.). Die Definition des Messiasbegriffs an sich (vgl. Schw 195 f.) erfolgt durch Kombination des synopt. ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος Mt 3 11 (vgl. Mc 1 7 = Lc 3 16) mit dem johann. Logos, welcher 1 ἐν ἀρχῇ ἦν. Denn mit dieser Aussage deckt sich nach sprachlichen (15 18) wie sachlichen (3 31 32) Parallelen πρῶτός (= πρότερός) μου ἦν: le premier absolument parlant et premier par rapport à moi (Gdt). Der Messias geht seinem Vorläufer in absoluter Weise voraus. Dass der Täufer eine solche Erkenntnis dem Besitze der Logoslehre verdanke (Gloatz, StKr 1895 S. 792) oder durch prophetische Erleuchtung (Schz 103) oder aus dem AT (gewöhnliche Ausl.) gewonnen habe, ist mindestens unerweislich. Für Jesus ist weder Dan 7 13 14, darauf er als „Menschensohn“ zurückgreift, noch Mal 3 1, darin er die Mission des Täufers ausgedrückt findet (s. zu Mc 1 2 Mat 11 10 = Lc 7 27), Quelle eines solchen Wissens geworden; ebensowenig wird es Mt 2 5 6 aus Mch 5 1 erhoben; Jes 6 endlich ist erst Joh 12 39 40 für die Christologie ausgebeutet worden. Nur in der paul. Christologie und in der

zuvorgekommen, weil er eher war als ich. 16 Denn aus seiner Fülle

Logoslehre liegen die Prämissen zu den Präexistenzaussagen des johann. Christus und nicht minder auch zu dem Zeugnisse des Täufers, wenn dieser das vorweltliche Dasein des Messias als Schlüssel zur Erklärung eines abnormen und widerspruchsvollen Verhältnisses verwendet, welches die erfahrungsmässige Wirklichkeit darbot. Mit ἔμπροσθέν μου γέγονεν kann nämlich nicht wieder Präexistenz oder vorchristliche Wirksamkeit (so Ws, der sie mit der Schöpfung beginnen lässt, und Bldsp 42 ff., der an die Wirksamkeit des Logos in der Geschichte des at. Bundesvolkes denkt, deren Erwähnung sich gegen das von den Parteigängern des Täufers für diesen beanspruchte „Erstgeburtsrecht" wende), sondern es muss damit, wenn die gewählte Darstellungsform das Oxymoron doch verschärfen soll, die in dem Bilde von den Sandalen v. 27 ausgesprochene Ueberlegenheit des Nachfolgers zum Ausdruck gebracht sein. In der Tat steht γίνεσθαι mit Adverbien des Ortes gut griechisch im Sinne des Kommens auch 6 25, ἔμπροσθεν im Sinne des Ranges auch Gen 48 20: also ***mein Nachfolger*** ist vor mir geworden, d. h. ***mir zuvorgekommen***, hat mich überholt, mir den Rang abgelaufen, ist mehr geworden, als ich bin; vgl. dasselbe Verhältnis zwischen Pt und Joh 20 3 4. Gegen diese herkömmliche (z. B. Schz, Loisy 190 f. Grill I 103 2) Fassung des änigmatischen Wortes gilt nicht, dass dann die sich entsprechenden Partikeln ὀπίσω und ἔμπροσθεν verschiedenerlei Beziehungen ausdrücken würden (Ws), da ja auch ὀπίσω μου, obwohl in Verbindung mit ἔρχεσθαι (= Auftreten, nicht Gehen) zeitlich gemeint, ursprünglich räumlich (Zeit als „Zeitraum") vorgestellt ist und ein hinter dem anderen Hergehender allerdings der Regel nach als der ihm Untergeordnete erscheint. Ganz im Geist des Prologes wird somit ein, noch zu berichtender, historischer Erfolg (s. zu v. 27) durch ein ewiges Verhältnis motiviert, das irdische Werden aus dem vorzeitlichen Sein erklärt. Die allgemeinen Aussagen, dass der Täufer nicht selbst das Licht war, sondern kam, um vom Lichte zu zeugen (6–8), werden nunmehr, nachdem der Logos in der Welt aufgetreten (10), Fleisch geworden ist (14), auf einen bestimmten Ausdruck gebracht, die allgemeine Predigt vom Logoslicht bestätigt durch die Erklärung, dass dasselbe vom Prediger in der persönlichen Erscheinung Jesu rekognosziert worden sei. Selbst das ἦν und εἶπον dürfte vielleicht eine Andeutung darauf enthalten, dass dieses spezielle Zeugnis mit Beziehung auf jenes allgemeinere zu verstehen sei. So behält die Stelle, wiewohl 16 direkt an 14 anschliesst (O. Htzm 200), ihre Bedeutung an diesem Ort, wo sie bei jeder anderen Auffassung auffallend erscheinen (Schz) und zur Annahme eines unterbrechenden Einschubs (Markland, Wagenmann, aber auch Wdt 104 ff.) einladen muss. In anderer Weise wollten diejenigen Abhilfe schaffen, welche 15 hinter 18 setzten (Priestley, Ritschl) oder das Folgende mit καί anknüpften (A und syr), als liefe des Täufers Rede noch fort, eine Ansicht, die Origenes (Komm. ed. Preuschen 1903, lb. VI 3 [= 2]) gegenüber Herakleon verficht, und die auch Athanasius, Augustin u. a. geteilt haben. Calm (133) meint die Schwierigkeiten der Schlussverse des Prologs durch Annahme einer doppelten Bearbeitung, die jedoch die Einheit des Verf. nicht aufhebe, lösen zu können: Ursprünglich seien 14 a b c (s. S. 45) als Schluss des Prologes vorgesehen gewesen, während 15 den Anfang der evangel. Geschichte bilden sollte. Der Evglst hätte jedoch der Versuchung nicht widerstehen können, mit dem Täuferzeugnis eigene Gedanken zu verbinden.

Die Reflexion **16** dient zur Begründung und Bestätigung entweder des Gedankens 15 (Johannes konnte die Ueberlegenheit seines Nachfolgers anerkennen und bezeugen, weil seine Erfahrungen ihn mit den ἡμεῖς v. 14, in deren Namen der Evglst redet, zusammenschliessen: wie alle, also auch er selbst, Ws) oder, unter Parenthesierung von 15 (W-H. Hrk, ZThK II 214 f.

haben wir alle empfangen, und zwar Gnade über Gnade. [17] Das Gesetz nämlich ist durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist

221 f. Loisy 192), des πλήρης χάριτος 14; daher πλήρωμα = מלא, also das, wovon der fleischgewordene Christus voll ist, wie Kol 1 19 2 9. In diesem Falle würde das ἡμεῖς πάντες auf die Gemeinde der Gläubigen gehen (Bugge. Grill I 104, Loisy 192) und das πάντες speziell zur Charakteristik der unbegrenzten Fülle dienen: so unerschöpflich, dass wir Alle aus solcher Quelle geschöpft haben (Kol 2 10). Bldsp 45 51 möchte dem πάντες durch die Deutung gerecht werden, der Evglst wolle hier der Täufersekte zu Gemüt führen, dass sie und ihr Haupt ganz ebenso wie die Christen von dem Logos abhängig seien, Calm 135, indem er (wie andere vor ihm) den Gläubigen alle die beigesellt, die sonst noch dem Einfluss des λόγος unterstanden, die altt. Frommen. Beide Ausleger treten auch für das seit Chrysostomus häufig empfohlene Verständnis von χάριν ἀντὶ χάριτος = die neutestamentliche Gnade anstatt der alttestamentlichen ein. Aber der alte Bund bildet 17 vielmehr den Gegensatz zur Gnade (dW). Deshalb werden die Worte seit Beza gewöhnlich dahin erklärt, dass an die Stelle der früher empfangenen Gnade immer wieder eine neue tritt: Gnade über Gnade; das heisst nach Phl 2 27 freilich χάριν ἐπὶ χάριν und wäre gut griechisch mit παρά cum accus. ausgedrückt; aber vgl. Philo, Poster. Cain 43 τὰς πρώτας ἀεὶ χάριτας . . . καὶ ταμιευσάμενος εἰσαῦθις ἑτέρας ἀντ' ἐκείνων καὶ τρίτας ἀντὶ τῶν δευτέρων καὶ ἀεὶ νέας ἀντὶ παλαιοτέρων (Grill I 113 368 1 nimmt direkte Beziehung des Evglsten auf die Philostelle an). In ἀντὶ liegt nämlich der Begriff des Wechsels, Tausches, daher man auch χάρις ἀντὶ χάριτος = gratia gratis data nehmen wollte (Grotius, O. Htzm 199, Kr I 421) als Gegensatz zu ἀντὶ μισθοῦ unter Hinweis auf das folgende ὅτι ὁ νόμος κτλ. und auf Rm 4 4. Aber ein Blick auf 14 und 17 zeigt, dass was von der χάρις auch von der ἀλήθεια gelten muss, wie ja von einem Fortschritt in der Wahrheitserkenntnis auch 16 12—14 die Rede ist. Den 14 und 16 geschilderten Tatbestand, wie er den Gläubigen erkennbar geworden ist, beleuchtet **17** kontrastmässig die Reflexion darauf, wie hoch in dieser Beziehung Jesus Christus (s. zu Mt 1 1; nur 17 und 17 3 kommt im 4. Evglm der Doppelname vor) über Moses stehe. Hier erstmalig taucht der geschichtliche Name des Logos auf, während letztere Bezeichnung von jetzt ab verschwindet, eine Beobachtung, die schon Kaiser Julian gemacht hat: „Leise und heimlich stiehlt er (Joh) sich sozusagen unser Ohr“ mit seiner Gleichung: Logos = Jesus Christus (ed. Neumann 224). Das eigentliche Gewicht ruht, wie die Wortstellung lehrt, auf dem Gegensatz (μέν und δέ fehlen in rhetorischem Interesse) der Begriffe νόμος (= fordernder Wille Gottes) und χάρις καὶ ἀλήθεια: Gabe anstatt Gebot, als Inhalt der Gabe volle Gotteserkenntnis anstatt halbwahrer. Denn der Mosesjünger ist ein Knecht 8 32—36, und ein Knecht weiss nicht, was sein Herr tut 15 15, ihm ist Gott nach dem 3 16 enthüllten Kern seines Wesens unbekannt. Ein dritter Gegensatz ist durch den Wechsel der Ausdrücke ἐδόθη und ἐγένετο wenigstens angedeutet. Denn auch von der Gnade hätte jenes an sich recht wohl gesagt werden können (gegen Ws), vgl. Rm 12 3 6 15 15 II Kor 8 1 Gal 2 9 Eph 3 2 8 4 7 II Tim 1 9 I Pt 5 5 Jak 4 6. Aber im gegebenen Falle hat eben nicht eine Gabe die andere ersetzt und aufgehoben, sondern ἐγένετο steht wie 6 vom geschichtlichen Auftreten (Lck, dW, Loisy 194). *Gnade und Wahrheit* konnten nicht, wie das Gesetz, einfach proklamiert, sondern mussten auf dem Wege eines geschichtlichen Verlaufs, wie ihn das Leben Jesu darstellt (διὰ Ἰ. Χ.),

durch Jesus Christus geworden. 18 Niemand hat Gott je gesehen; ein im Schosse des Vaters weilendes einzigerzeugtes Gottwesen hat (von ihm) Kunde gebracht.

---

zu Stande gebracht werden, Rm 3 20 5 20 Gal 3 19 22. Was aber den Inhalt der χάρις bildet, erhellt aus der, die volle Grösse der neuen und letzten Gottesoffenbarung ans Licht stellenden, Aussage **18** mit ihrem absoluten, also auf 17 zurückschauenden ἐξηγήσατο. Noch immer nämlich gilt der Satz Ex 19 21 33 20 23 Jdc 6 22 23 13 22, vgl. I Reg 19 13: ***Niemand hat Gott*** (unartikuliert: seinem Wesen nach) ***je gesehen***; denn nach 12 41 war Objekt der Ex 34 6 Jes 6 1 5 Ez 1 26—28 berichteten Gottesschau die δόξα Χριστοῦ. Dem weltfremden Gott eignet Unsichtbarkeit begriffsmässig 6 46 I Joh 4 12 20 Rm 1 20 Kol 1 15 I Tim 1 17 6 16. Kein Sterblicher kann an ihn herankommen. Wenn also jetzt die beseligende Gabe (χάρις) vollkommener Gotteserkenntnis (ἀλήθεια) vorhanden ist (17), konnte dieselbe durch kein kreatürliches Wesen vermittelt worden sein, sondern nur durch ein solches, welches zugleich Selbstmanifestation Gottes ist. Man erinnert sich hier an den durch die griechische Philosophie aufgestellten Grundsatz: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt (ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν Sextus Emp. VII 92).

Freilich wird diese Beziehung ganz deutlich nur bei der altorientalischen LA μονογενὴς θεός (ℵBCL, Valentinianer und einzelne Väter bis gegen Mitte des 4. Jahrh.). Setzt man sie voraus, so wird der jedenfalls an die indirekte Einführung des μονογενής 14 anknüpfende Satz unter gleichzeitiger Berücksichtigung des, auf das prädikative θεός 1 zurückweisenden, artikellosen Subjektes, sowie des artikulierten Partizipialsatzes etwa zu übersetzen sein: ***ein in den Schoss des Vaters*** zurückgekehrtes und dort weilendes ***einzigerzeugtes Gottwesen hat*** von ihm ***Kunde gebracht.*** Wie nämlich in 3 13 der Anfang οὐδεὶς ἀναβ. εἰς τὸν οὐρανόν sachlich dem Inhalt von 17 entspricht, so der Schluss ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρ. unserem ὁ ὢν εἰς τὸν κ. τ. π. Kann aber jenes „Sein im Himmel" schon um des dortigen Subjektes ὁ υἱὸς τ. ἀνθ. willen nur vom Standpunkte der Gegenwart des Evglsten gesagt sein, so muss auch das „Sein im Schosse des Vaters" die Postexistenz bezeichnen (Hofm, Ldt, Ws, Calm), die aber nach 17 5 mit der Präexistenz gleichzusetzen ist, so dass insofern allerdings das πρὸς τὸν θεόν 1 wieder erreicht und mit dem in den Anfang zurückkehrenden Ende des Prologs der Kreis geschlossen (Ws, J. Réville 102), seine Aufgabe als erreicht betrachtet wird (Hrk, ZThK II 214 f.). Dann steht εἰς (wie Mc 2 1 13 16 Lc 11 7: εἰς τὴν κοίτην, weil das Moment des Hingelangtseins in der Vorstellung vorherrscht) τὸν κόλπον wie Lc 16 22, wo es durch ἀπενεχθῆναι sicher gestellt ist, und weist auf väterliche Umarmung (Ldt), oder überhaupt innigste Gemeinschaft, während Beziehung auf das triklinarische Liegen am Tische (gewöhnl. Ausl.) ἐν τῷ κόλπῳ wie 13 23 erfordern würde. Der Versuch, es in letzterem Sinne umzudeuten und das ὁ ὢν als zeitloses Präsens (dW, Gdt, Köstlin, Bschlg, Bugge, Bldsp 54) etwa von dem prinzipiellen, uranfänglichen, auch durch die Menschwerdung nicht unterbrochenen Verhältnis des Logos zu Gott zu verstehen, also εἰς τ. κ. τοῦ πατρός direkt und absolut mit πρὸς τὸν θεόν 1 gleichzustellen, kann sich vielleicht auf 8 58 und andere Stellen, an denen das Präsens von εἶναι das ewige Sein im Gegensatz zum Werden ausdrückt, berufen, wird aber auch dadurch noch widerraten, dass jenes Verhältnis für die Tage der Menschheit 1 52 als ein solches der, durch auf- und absteigende Engel vermittelten, Entfernung charakterisiert wird, wie denn überhaupt die antiken Vorstellungen von „oben" und „unten" zu dichte Realität besitzen, als dass sie den Gedanken einer den Raum ignorierenden Gemeinschaft und Einheit zuliessen. Der scheinbare Vorzug

der gewöhnlichen Ausl., dass sie in dem Partizipialsatze die Begründung der Befähigung für ἐξηγεῖσθαι, also die Gewähr für die Richtigkeit der gebrachten Kunde zu finden vermag, würde zwar auch unserer Auffassung jenes Satzes zugute kommen, sofern die Korrektheit der Vertretung, welche Gott in Christus gefunden hat, durch die Rückkehr des Vertreters in den Schoss der Gottheit, daraus er seinen Ausgang genommen hat (16 10), nur bestätigt werden kann (gegen Bschl, Christologie des NT 150). In Wahrheit aber soll jener Satz etwas ganz anderes leisten, nämlich die innigste Liebesgemeinschaft aussagen und so die Eigenschaft des μονογενής bestätigen (Ws). Man kann also auch nicht sagen, der Partizipialsatz werde nur verständlich als Näherbestimmung des, von der spezifisch abendländischen LA dargebotenen, durch ὡς μονογενοῦς 1 14 vorbereiteten, ὁ μονογενὴς υἱός und solle mit Beziehung auf gewisse at. Vorkommnisse nur die γνησιότης (Theophylakt) jener Sohnschaft dartun (Cr 591 f.). Ueberhaupt aber kann der in der altkirchlichen Literatur, bei Arianern so gut wie bei Orthodoxen, gebräuchliche Ausdruck μονογενὴς θεός fast nur durch unsere Stelle veranlasst sein; er fasst die Schlussausdrücke θεός 20 28 und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ 20 31, göttliches Wesen, Unterschiedenheit von Gott und Einzigartigkeit, zusammen, während ὁ μονογενὴς υἱός (handschriftlich seit A) bisher noch nicht eingeführt war und aus 3 16 18 I Joh 4 9 importiert scheint, wo er allein wieder vorkommt. Vgl. als Vertreter der Lesart μονογ. θεός: Hort, Two dissertations 1876 S. 1—72. Westcotts Note zu I Joh 4 9 über den Gebrauch von μονογενής. Treg. Hrk, ThLZ 1876 S. 541—546; ZThK II 215. Ws. Kattenbusch II 581. Zn II 538 546 f.; Komm. 94 703—708. Nestle, Einführung [2]235. Grill I 77 104 u. a. Zweifelhaft bleiben Pfl II 345. O. Htzm 199. Die überwiegende Mehrzahl tritt für rec. ein; so vornehmlich E. Abbot, The authorship of the fourth gospel 1888 S. 241—271, ferner z. B. Lachm. Tischd. Wzs. Ldt. Bschlg. Wobbermin, Religgesch. Studien 1896 S. 121 123 f. Bldsp 55 f. J. Réville 101. Kr I 492 f. P. W. Schmiedel, EB II 2035 f. Bsst, ThR 1903 S. 436 Calm 139. Loisy 195—197 (letzterer jedoch nicht ohne Bedenken). Zur Erklärung der Differenz haben Resch (Parall. z. Joh. 64 f.) und Blass einen ursprünglichen Text mit absolutem μονογενής angenommen, der verschiedenartige Ergänzung erfahren hätte. Aber mit der Zeugenschaft für diese LA sieht es recht dürftig aus (s. Zn, Komm. 707).

Das Wesen Gottes offenbaren konnte nur ein Wesen, das in seiner Eigenschaft als μονογενὴς θεός oder vermöge seiner Herkunft als ὁ μονογενὴς υἱός daran Teil hat und demgemäss als Mystagoge auftritt: denn ἐξηγεῖσθαι gebrauchen die Griechen von Priestern und Wahrsagern, welche die göttlichen Geheimnisse kund tun. Der johann. Christus aber ist wesentlich Offenbarer einer oberen Welt, s. zu 3 11 12. Daher diese und anderweitige Bezugnahmen auf das Mysterienwesen (s. zu 3 3 12 24 14 8 17 19) dazu mitwirken, das Christentum als die Befriedigung des ungestillten Verlangens nach Erschliessung des geheimnisvollen Jenseits, als Erfüllung aller jener Sehnsucht erscheinen zu lassen, welche die Menschheit jener vielleicht religiösesten Epoche der Geschichte zu den Mysterien drängte (NtTh II 379 f., Pfl II 474 481 f., Kr I 422, Grill I 105).

'Die Art, wie der Prolog 1 1 14 vom Logos ohne jede attributive Näherbestimmung redet, setzt Leser voraus, welchen der mit dem Ausdruck verbundene Begriff unmittelbar verständlich war (Zn II 539 547. Reitzenstein, Zwei relgesch. Fragen 1901 S. 85. Wernle, D. Anfänge unserer Religion [2]1904 S. 378). Auch andere Gründe (s. zu Apk 19 13 und Einl. zu Hbr III) machen wahrscheinlich, dass schon vor dem 4. Evglm der Logosname auf Christus Anwendung gefunden hat (O. Htzm 91. Wz 531. Hrk, ZThK II 222 f. 225. Jülicher, EB III 1811 f.). Aber auch wenn als Leser nur Personen gelten sollten, welche dem Jüngerkreis des als Verf. vorausgesetzten Apostels angehört hätten, bei welchen daher aus der vorangegangenen Lehrwirk-

samkeit genügende Bekanntschaft mit dem Logosbegriff vorauszusetzen wäre, müsste doch, da derselbe anerkanntermassen keinen Bestandteil der Lehrverkündigung Jesu gebildet hat, jener Apostel selbst ihn irgendwoher bezogen haben. Nun soll freilich die Anspielung von 1 3 4 10 auf Gen 1 1–3 erweisen, dass eben diese Stelle dem Evglsten das Material zum Prolog geliefert habe (so noch Ws, bTh § 145 b). Dort aber begegnet „das Wort" nicht selbständig neben Gott, sondern nur als Prädikatsverbum. Daraus und aus den sofort anzuführenden poetischen Ausdrucksweisen konnte weder der Evglst seine Darstellung noch seine Leser das Verständnis derselben schöpfen, und auch die Art, wie im NT von der Heilsverkündigung als λόγος τοῦ θεοῦ gesprochen ist, konnte die Anwendung des Ausdrucks auf den persönlichen Inhalt dieser Verkündigung (Ltd) oder den Repräsentanten dessen, was Gott der Welt zu sagen hat (Cr 643 f. Zn II 539 f.: „Gottes in die Welt hinein gesprochenes Wort" „als Person in vollkommener Weise, was die vielen Wortoffenbarungen Gottes an ihrem Teil"), höchstens erleichtern. Etwas anderes ist es, wenn ὁ λόγος gelegentlich einmal auch ohne näher bestimmenden Genetiv in grösserem Zshg als Name des Evglms vorkommt, wie z. B. Act 10 36, etwas anderes wenn er als Name für den, von welchem dieses Evglm zeugt, unvermittelt an der Spitze eines evang. Berichts selbst auftritt, als eine Grösse, die weder einer Ableitung, noch einer Begründung bedarf. „Geworden ist die Logoslehre nicht aus dem Namen des Evglms; sie ist angenommen als eine fertige Mitteilung; nur die Aneignung ist auf diesem Wege leichter vollzogen" (Wzs 533). So allein, wenn der Logosbegriff ein geschichtlich zu erklärendes Moment des religiösen Zeitbewusstseins bildete, konnten ihn auch die Leser, gleichviel ob sie dem Verf. näher oder ferner gestanden, ohne weiteres aufnehmen und verstehen. Unmittelbar ist also der Logos weder aus dem at. Gottesbilde, noch aus dem Sprachgebrauch der Snptkr abzuleiten, sondern er gehört der zeitgenössischen jüd. Theologie an und stellt bereits die Frucht mannigfachen Nachdenkens über den Gottesbegriff, insonderheit über das Verhältnis von Gott und Welt dar. In dieser Richtung lässt sich nämlich eine geschichtliche Ausbildung der Logosidee nachweisen, ja diese ist längst nachgewiesen. Sie hat innerhalb der bibl. Literatur allerdings ihre Wurzel in den Gen 1 1–3 Ps 33 6 147 18 vorliegenden Vermittelungen der göttlichen Schöpfertätigkeit durch Geist (lebender, befruchtender Hauch Gottes über dem Schöpfungsstoff) und Wort (organisierendes, Einzelgestaltung hervorrufendes Prinzip). Daher letzteres häufig in poetischer Darstellungsform als Ausdruck der göttlichen Allmacht verselbständigt Ps 33 9 107 20 147 15 Jes 55 11, ja mit metaphysischen Jes 40 8 und sittlichen Eigenschaften Gottes Ps 33 4 119 105 ausgestattet erscheint. Ausdruck für den Offenbarungsgedanken ist es, wo es in Parallele mit dem Gesetz steht Jes 2 3 oder als an die Propheten ergehender Gottesruf und Träger des sie erfassenden Gottesgeistes Jer 1 4 11. Daneben erfuhr aber nicht bloss auch die Idee des Geistes eine ähnliche Behandlung (z. B. Jdt 16 14) und sogar dogmatisierende Fixierung innerhalb der Schule (Weber 184 f.), sondern sowohl Wort wie Geist traten verhältnismässig zurück hinter einer parallelen Vorstellung, welche gleichfalls der Idee des offenbaren, in der Welt sich auswirkenden, eine Heilsgeschichte schaffenden Gottes dienen wollte. Es ist dies die, von dem Ueberwiegen des teleologischen Gesichtspunktes in der jüd. Weltbetrachtung bedingte und begünstigte, Vorstellung der göttlichen חָכְמָה = σοφία in den sowohl hebräisch wie griechisch geschriebenen Weisheits-Büchern. Gottes unzugängliches Wesen ist nur der Weisheit erschlossen, sie ist seine Ratgeberin, schöpferisches und weltwaltendes Prinzip in ihm, Kern und Mittelpunkt seiner sittlichen Eigenschaften. So nach Vorgang von Jer 10 12 51 15 Job 12 13 28 12–28 Ps 104 24 Prv 1 20 21 3 19 20 besonders Prv 8 22–9 10. Was hier erst poetische Personifikation war (denn auch ihr Gegenbild, die Torheit, tritt 9 13 ähnlich auf), das wird zur philosophischen

Theorie, zum „ersten Wort der jüd. Metaphysik“ schon JSir 1 1–10 14–20 und besonders Kp 24. Sie war stets bei Gott (1 1), als sein erstes Geschöpf aus seinem Munde im Anfang ausgegangen JSir 1 4 24 3 9 (bzw. 4 14) und hat sich einen Platz gesucht unter den Völkern 24 7 (bzw. 11); Gott aber wies ihr unter den Menschen (1 15), speziell im at. Bundesvolk ihren dauernden Wohnsitz, das „Zelt ihrer Ruhe“, Israel als Eigentum zu 24 8 10–12 (bzw. 12 13 15 16). Ganz ähnlich auch Bar 3 14–38, während Henoch 42 1 2 die Weisheit überhaupt keinen Platz auf Erden findet und darum in den Himmel zurückkehrt, um in der messianischen Zeit ausgegossen zu werden 48 1 7 49 1–3 91 10. Daneben kommt aber auch das schöpferische Wort immer noch vor JSir 39 17 (bzw. 22) 42 15 43 28 (bzw. 26). Vgl. Reitzenstein, Zwei religg. Fragen 108 f.

Derartige Ansätze zu einer metaphysischen Weltanschauung stehen in genauestem Zusammenhang mit der, das Spätjudentum kennzeichnenden, Sucht, den Gottesbegriff so abstrakt überweltlich als möglich zu fassen, die solchergestalt zwischen dem unnahbaren Gott und der Welt entstehende Kluft aber durch Mittelwesen, Engel u. dgl. auszufüllen. Schon in den späteren Bestandteilen des Pentateuchs ist das althebr. Gottesbild verblasst und wird dafür der Begriff des Absoluten angestrebt. Weiter geht darin die alexandrinische Uebersetzung LXX, wo die Vorstellung vermittelnder Kräfte, wie des ἄγγελος τοῦ κυρίου und der δόξα τοῦ θεοῦ, ausgebildet, dagegen die sinnliche Erscheinung Gottes beseitigt wird. Dieselbe Richtung setzt sich fort in der an LXX sich anschliessenden alexandrinisch-jüdischen Literatur. Zumal Sap 9 1 12 9 16 12 26 18 15 (ὁ παντοδύναμος λόγος) 16 tritt der dichterisch personifizierte Willensspruch Gottes, segnend oder strafend, auf, während seine weibliche Nebenform sich einer noch viel reicheren Ausbildung zu erfreuen hat. Hier erscheint nämlich die Weisheit geradezu als eine von Gott unterschiedene Potenz, um dem Ueberweltlichen gleichsam die Beschäftigung mit der Welt abzunehmen. Alle Beziehungen zwischen ihm und der Welt sind durch dieses wirksame Offenbarungsprinzip vermittelt. Ein durch das All ausgegossenes, aus feinem Licht bestehendes, alles durchdringendes, leicht bewegliches Geistwesen (7 22–24), zu dessen Prädikaten auch μονογενές gehört (7 22), ist sie das verbindende Medium zwischen Göttlichem und Menschlichem (7 28 8 3), Beisitzerin des göttlichen Thrones (9 4), Hauch (ἀτμίς) aus Gottes Kraft, Ausfluss (ἀπόρροια) seiner Herrlichkeit (7 25), Abglanz (ἀπαύγασμα) des ewigen Lichtes (7 26), wählt sie als eingeweiht in Gottes Gedanken (μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης) diejenigen unter ihnen aus, die zur Ausführung gelangen sollen (8 4), ist Zeugin beim Schöpfungsakt (9 9) und Werkzeug der Schöpfung (7 12 8 6 9 2), wirkt (8 5) und erneuert alles (7 27), bildet die endlichen Dinge (8 6) und erhält die Weltordnung (8 1), wohnt in frommen Seelen (7 27), ist Mittlerin der Vorsehung mit dem Wohnsitz in Israel (9 8–11), begleitet das Volk wie in der Wolken- und Feuersäule (10 17), so überhaupt auf allen seinen Wegen (10 1–11 1). Sie ist mit einem Worte Schöpfungs- und Erlösungsprinzip zugleich.

Wie aber schon hier der Einfluss teils der platonischen Weltseele, teils des stoischen Weltgeistes nicht zu verkennen ist, so reicht der Logosgedanke überhaupt nur mit der einen seiner Wurzeln in das at. Erdreich zurück. Die andere gehört, wenn nicht der Religionsgeschichte überhaupt (Albr. Weber und Garbe dachten an Entlehnung des Logos-Begriffs aus Indien, Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen 71 ff.; Poimandres 1904 S. 244 verweist auf die ägyptische Religion, L. H. Mills zieht Zarathustra herbei), so doch der Geschichte der griech. Philosophie an und führt bis hinauf zu dem ionischen Naturphilosophen Heraklit, welchem zufolge der Logos als allumfassende Ordnung des einheitlichen Weltprozesses durch den allgemeinen Wechsel der Dinge geht. Auch der νοῦς, der denkende Geist des Anaxagoras, ist ein dem Logos verwandter Begriff. Unmittelbarste Voraussetzung für die jüd. Religionsphilosophie zu Alexandria war aber die panthe-

istische Lehre der Stoa (P. WENDLAND, Christentum und Hellenismus 1902 S. 7 f.). Hier suchte man die Welt als ein in sich selbst zweckmässig bewegtes Lebewesen zu verstehen, indem man der groben Materie den Logos als Bildungskraft, als vernünftiges Gesetz alles Entstehens und Werdens gegenüberstellte, in ihm aber zugleich die Zusammenfassung aller einzelnen wirkenden Gattungsbegriffe (λόγοι σπερματικοί) erkannte. Diese Gedankenreihe mit dem κόσμος νοητός, überhaupt der Ideenlehre Platos verarbeitend und zugleich der platonischen Weltseele sich erinnernd, gestaltete der bedeutendste Vertreter der alexandrinischen Schule, Philo, ein Zeitgenosse Jesu, die personifizierte Einheit göttlicher Gedanken vollends zu einer metaphysischen Potenz um, zu einem Mittelwesen zwischen der, zum bestimmungslosen, reinen Sein, zur punktuellen Einheit verflüchtigten Gottheit und der vielgestaltigen Wirklichkeit der Dinge, welches den inneren Widerspruch der Vorstellung, dass die Welt mit ihren der Gottheit entgegengesetzten Merkmalen doch in derselben Gottheit ihren Grund haben muss, ausgleichen und die Möglichkeit der Bildung einer Welt aus ungeschaffenem, ordnungslosem Stoffe begründen sollte. Dieser Eine Logos ist Sammelort und Kollektivbegriff sowohl für die Urbilder der endlichen Dinge bei Plato als für die wirkenden Ursachen und Kräfte der Stoa, mit welchen zugleich die hebräische Vorstellungsform der Engel zusammengelegt wird: also der Inbegriff des göttlichen Tätigkeitsverhältnisses gegenüber der Welt. Gewisse, für unser Denken unlösbare Schwierigkeiten, die sich überall einstellen, wo die jüd. und christl. Theologie mit diesem Begriffe operiert hat, haben ihren letzten Grund darin, dass der Logos für Philo beides zugleich ist, denkende Vernunft Gottes und der Komplex der durch dieselbe hervorgebrachten und nach platonischer Lehre als real zu denkenden Ideen. Was also als σοφία oder νοῦς gedacht Gott lediglich immanent ist und fast zur blossen Eigenschaft wird, das ist als Schöpfungs- und Offenbarungswort, als eigentlicher Logos gedacht ein selbständiges Vermittelungsorgan Gottes und als solches von ihm unterscheidbar. Vgl. J. LANGEN, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi 1866 S. 248—281. M. HEINZE, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie 1872. C. SIEGFRIED, Philo von Alexandrien 1875. H. SOULIER, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie 1876. J. RÉVILLE, La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oevres de Philon 1881. E. PFLEIDERER, Die Philosophie des Heraklit 1886; JpTh 1887 S. 177–218. H. SCHULTZ, At. Theologie [5]1896 S. 817 ff. A. AALL, Geschichte der Logosidee 1896 1899 (dazu P. WENDLAND, ThLZ 1897 S. 401 ff.). TH. SIMON, Der Logos 1902. E. F. SCOTT 145—175.

Ist der Logos überhaupt einmal ein technischer Ausdruck, dessen Verständnis auf historischem Wege zu erlangen ist, so bleibt nur die Wahl zwischen dieser alexandrinischen und einer damit parallelen palästinischen Lehrform, darin dem Logos מֵימְרָא oder מַאֲמַר entspricht. Von dieser in den Targumen begegnenden Vorstellung wissen wir aber nicht einmal, wie weit sie zur nt. Zeit ausgebildet vorlag und ob sie nicht selbst erst alexandrinischen Einflüssen ihr Dasein verdankte. Dagegen zeugen für ein frühes Eindringen alexandrinischer Denkweise in die christl. Gemeinschaften Apollos nach Act 18 24 28 und der Hebräerbrief mit der kosmischen Stellung seines υἱός und mit χαρακτήρ, ἀπαύγασμα und fast schon personifiziertem λόγος τομεύς 1 1–3 4 12 13 (O. HTZM 176—178). Zumal in Ephesus, der alten Heimat der heraklitischen Logosspekulation, jetzt Sitz einerseits der Apokalyptik (vgl. Apk 19 13 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), andererseits einer fortgebildeten paul. Spekulation, die das uralte Geheimnis aller Religion in Christus enthüllt schaute (Eph 3 3–5 8–11), drängte sich der Logosbegriff wie von selbst auf als eine durch weite Verbreitung, elastische Beweglichkeit und leichte Handhablichkeit empfohlene Form, mittelst welcher der volle Gewinn an religiösen Gütern, den die christl. Gemeinde ihrem verklärten Stifter und Herrn verdankte, auf einen bündigen und runden, die jüd.

Messiasidee im universalistischen Geiste überbietenden und überwindenden, aber bei aller schulmässigen Fassung zugleich allgemein verständlichen, dem religiösen und philosophischen Durchschnittsbewusstsein geläufigen, Ausdruck gebracht werden konnte. Hier in Ephesus hatte gegen Mitte des 2. Jahrh. jenes Gespräch des Märtyrers Justinus mit dem Juden Tryphon statt, welches gleich den beiden Apologien desselben Verf. das erste ausserbiblische Datum für die, übrigens bereits als bekannt vorausgesetzte, christl. Logoslehre bildet. Bei Justin nun und bei den an ihn zunächst sich anschliessenden Apologeten sind die Berührungen mit der philonischen Spekulation ganz unabweisbar (SIEGFRIED 332 f.); man kann nur darüber streiten, ob sie direkter oder indirekter Art sind. Aber schon an sich ist wenig wahrscheinlich, dass das, zwischen Philo und Justin in der Mitte liegende, 4. Evglm kein Glied in dieser Kette bilden sollte. Vielmehr bewährt es sich gerade in dieser Beziehung als „Keim für die ganze weitere Verschmelzung der christl. Idee mit dem höchsten Denken der hellenischen Philosophie" (Wzs 535). Dabei mag, wie es sich nicht beweisen lässt, dass Joh 1 1 ff. „eine direkte und bewusste Reminiszenz an das gedankengewaltige Proömium Heraklits" vorliegt (NORDEN, Die antike Kunstprosa 1898 II 473. PFL II 339; dagegen GRILL I 166 2), vorläufig eine offene Frage bleiben, ob der Evglst Schriften Philos gekannt und benützt hat (J. RÉVILLE. AALL II 108 f. GRILL I 368 1. KR I 385, der die schon von Wzs. JdTh 1862 S. 708 empfohlene Annahme eines gegensätzlichen Verhältnisses des Joh zur philon. Logoslehre zur Behauptung offener Feindseligkeit steigert I 389) oder nicht (zuletzt G. HEINRICI, D. literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften 1908 S. 55 1). Vor allem die folgenden Punkte sind ins Auge zu fassen: 1) der Logos ist 1 3 4 9 eine das All belebende, die Menschenwelt insonderheit erleuchtende, göttliche Potenz; ein Gedanke, zu welchem Gen 1 1–3 höchstens embryonische Ansätze, erstmalig aber Philo direkte Parallelen liefert (Leg. all. III 59, Somn. I 41, der Logos als die Sonne, die den Menschen erleuchtet, Somn. I 14—19, Quis rer. div. haer. 48, De opif. mund. 8). 2) Die philonische Idee einer mehr bildenden als schöpferischen Einwirkung des Logos auf den Stoff findet 1 3 wenigstens eine offene Stelle. 3) Die Unterscheidung dieses in Tätigkeit übergegangenen Logos von seinem vorweltlichen, nur auf Gott bezogenen Verhalten 1 2; so ruht Philos göttliches Weltbild in Gott, ehe es als weltschaffendes Wort aus Gott hervortritt. 4) Das auf diese Weise gesetzte Doppelverhältnis zu Gott, insofern solches das der Identität und der Unterschiedenheit zugleich ist 1 1 und die Schwebestellung auch des johann. Logos zwischen immanenter Bestimmtheit des göttlichen Wesens (als λόγος ἄσαρκος) und selbständiger Hypostase (als Subjekt der Inkarnation) zur Folge hat. 5) Das Fehlen des Artikels vor θεός als Prädikat 1 1 und vielleicht auch 1 18 als Subjekt erinnert an die bei Philo (Somn. I 39) auf dieselbe Weise angedeutete Subordination des Logos (14 28 ὁ πατήρ μείζων μού ἐστιν). 6) Die Präposition διά deutet 1 3 10 die Stellung des Logos als Mittelursache, das philonische ὄργανον δι' οὗ κατεσκευάσθη ὁ κόσμος (Leg. alleg. III 31, vgl. Opif. mundi 5) an (Cherub. 35, Migr. Abr. 1, Monarch. II 5), wie überhaupt schon 1 3 den alexandrinischen Ursprung feststellt. 7) Die Kombination des Begriffs υἱός (bei Philo auch πρωτόγονος oder πρεσβύτατος, vgl. besonders Conf. ling. 28, wo ὁ λόγος ausserdem auch = ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος), mit der Logoslehre. 8) Die Anschauung, dass im Logos die δόξα τοῦ θεοῦ wiederstrahle 1 14 (Monarch. I 6). 9) Das Verhältnis der Jakobsleiter mit ihren Engeln 1 51 zum Logos (Somn. I 23 folgt auf die 22 vorgetragene makrokosmische Deutung der Leiter eine Anwendung des Bildes auf die ψυχή: ἄνω δὲ καὶ κάτω διὰ πάσης αὐτῆς οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι χωροῦσιν ἀδιαστάτως). 10) Die Darstellung des Logos 12 41 als Substrat der Theophanie (Somn. I 39 41). 11) Die Vorstellung 5 19 20, dass der Sohn alles nach dem Vorbild und den Anweisungen des Vaters tut (Conf. ling. 14, Migr. Abr. 9 23). 12) Die Stellung des Logos als

Fürbitter der Menschen bei Gott und Bürge der Gnade Gottes ihnen gegenüber (Quis rerum div. 42, Migr. Abr. 21 ἱκέτης). 13) Die Vergleichung der die Seele belebenden Wirksamkeit des Logos 6 31–33 49–51 mit dem Manna, die Bezeichnung des Logos als das Manna selbst (Quis rer. div. 15 39, Leg. all. III 59 61). 14) Die Vorstellung 14 23 des Einwohnens in den Seelen der Gerechten (Post. Cain 35, Profug. 21). 15) Die strafende und überführende, aber auch bessernde Funktion des Geistes 16 8–13, gleich der des philonischen Logos (Gig. 5, Quod Deus immut. 26, Quod det. pot. insid. sol. 40, Profug. 21). 16) Die Eigenschaft des Logos, den Menschen in Menschengestalt zu erscheinen (Somn. I 40 ὁ λόγος ἀνθρώπῳ εἴκασεν). 17) Die Verwandtschaft nicht bloss der allegorischen Geschichts- und Schriftbenutzung (J. Réville 80, Loisy 122, Jülicher 359; s. zu 1 51 3 14), sondern überhaupt der allgemeinen Weltanschauung mit dem Hintergrund eines grossen Gegensatzes, der einfach als bestehend vorausgesetzt wird, ohne dass dadurch die im Logos hergestellte Beziehung Gottes zur Welt, die Einheit der Weltanschauung selbst aufgehoben erscheint. S. über andere Berührungen mit Philo zu 4 16 2 12 3 3 5 17 9 3 10 34 19 23.

Der berührte allgemeine Gegensatz der Weltanschauung betrifft den Unterschied von Idealwelt und Naturerscheinung, geistigem Kosmos und sinnenfälligem Dasein, Himmel und Erde. Die durch den Logos geformte Materie heisst ὁ κόσμος (s. zu 1 3–5 10), näher ὁ κόσμος οὗτος 9 39 12 25 31 13 1 16 11 18 36, darunter nach 11 9 die sinnliche Welt verstanden ist. Schon der Ausdruck beweist, dass dieselbe von einer anderen Welt unterschieden wird. Nun ist 8 23 ἐκ τούτου τοῦ κόσμου εἶναι = ἐκ τῶν κάτω εἶναι und Existenz ἐν τῷ κόσμῳ 9 5 17 11 ist = Existenz ἐπὶ τῆς γῆς 17 4, wie auch Scheiden ἐκ τοῦ κόσμου τούτου 13 1 = Scheiden ἐκ τῆς γῆς 12 32 ist. Mit dem in Rede stehenden Gegensatz läuft mithin vollkommen parallel der 3 31 statuierte ἐκ τῆς γῆς εἶναι und ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εἶναι. Somit ist ὁ κόσμος οὗτος oder τὰ κάτω = ἡ γῆ und τὰ ἄνω = ὁ οὐρανός, weshalb auch ebendaselbst ἄνωθεν ἔρχεσθαι mit ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔρχεσθαι erklärt ist. Der Himmel als ἡ οἰκία τοῦ πατρός 14 2 ist die obere, ὁ κόσμος nur die untere Welt als Wohnung der Menschenkinder. Und zwar ist nicht bloss der Himmel räumlich als Wohnung Gottes ganz wie Ps 33 14 Jes 63 15 gedacht, sondern ebenso auch die Distanz desselben von der Erde, weshalb die Augen erhebt, wer zu Gott spricht 11 41 17 1. Alles Göttliche in der unteren Welt kommt von oben 3 3 und steigt wieder nach oben 14 3. So der Geist Gottes 1 32 und die Engel 1 51. So vor allem der Sohn Gottes selbst 3 13 31 6 62 8 23 13 3 14 2 17 13. Ihm gegenüber ist selbst der Täufer nur ἐκ τῆς γῆς 3 31. Ueberhaupt aber sind die rein irdischen Dinge Abbilder der himmlischen, wohl in dem gleichen Masse, als ihnen der Logos sein Siegel aufgedrückt hat. Der κόσμος οὗτος stellt auf eine in die Sinnen fallende Weise ein Abbild der übersinnlichen Urbilder dar. Wie bei Philo (Leg. all. III 58) die Rede ist von γήϊνα und ἐπουράνιαι ἐπιστῆμαι, so stehen sich 3 12 ἐπίγεια und ἐπουράνια gegenüber. Ein ἐπίγειον z. B. ist nach 3 8 der Wind, weil kreatürliches Abbild des göttlichen Geistes. Ebenso nach 4 10 7 38 39 das Wasser. Der die Wassertaufe predigende Johannes also ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ 3 31 = ἐπίγεια λαλεῖ. Ein anderes ἐπίγειον ist die Zeugung, weil nach 1 12 13 3 3–7 Abschattung der göttlichen Tätigkeit, welcher die τέκνα τοῦ θεοῦ entstammen. Diese platonische Weltanschauung bringt nämlich das Gegenteil von unserer heutigen Voraussetzung mit sich, als besässen bloss die sinnlichen Gegenstände und Prozesse eigentliche Realität, von welchen daher eine bloss bildliche Anwendung auf geistige Verhältnisse erfolge. Nicht in der Uebertragung auf geistige Dinge besteht die Bilderrede, sondern umgekehrt: die in dem ἄνω κόσμος, dem κόσμος νοητός des Philo vorhandenen Urbilder machen alle Realität aus; dagegen „ist alles Vergängliche nur ein Gleichnis“. So ist der Logos dasjenige in der höheren und im Grunde alleinigen Wirklichkeit, was im κόσμος οὗτος als Licht auftritt. Er heisst daher Licht, aber im Unterschiede von dem unreellen Abbilde τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν

1 9, also φῶς im eminenten, im urbildlichen Sinne, dazu alles, was sonst hell ist, leuchtet und strahlt, nur ein Gleichnis bildet. Ebenso ist dem wahren Gott gegenüber von ἀληθινοὶ προσκυνηταί die Rede 4 23 und Christus ist dem irdischen Rebengewächs gegenüber ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή 15 1. Der Vater im Himmel spendet das echte Brot, von welchem die irdische Speise nur ein Abbild ist, und welches daher, zum Beweise dafür, dass τὰ ἀληθινά = τὰ ἐπουράνια, 6 32 ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός heisst. S. auch zu 4 37 7 28 8 16 17 3 19 35. Ein ähnlicher Hintergrund von Weltanschauung begegnet im NT nur noch im Hebräerbrief, wo gleichfalls an die Stelle des populären Gegensatzes von Himmel und Erde, welcher die synopt. Evglien beherrscht, ohne dass die lokale Unterlage dieser Anschauung aufgehoben würde, der philosophische Gegensatz des Himmels tritt mit seinen wahrhaftigen Gütern und der Erde, darauf nur vergängliche Schatten der wesenhaften Urbilder, die droben sind, sich bewegen. Z. Bedeutung von ἀληθινός s. R. Ch. Trench, Synonyma d. NTs 1907 S. 16 ff.

Gegen die Tatsache der Identität der geistigen Atmosphäre, wie des direkten Anschlusses des 4. Evglsten an den alexandrinischen Gedankenkreis ist mit dem Hinweis darauf, dass das Wort Logos ausserhalb des Prologes bei Joh nur im gewöhnlichen Sinne von „Rede" vorkommt, nichts auszurichten. Auch bei Philo hat es neben dem technischen Sinn des metaphysischen Mittelwesens unzählige Male die übliche Bedeutung (Pfl II 478). Wohl aber lässt sich mit jenem Faktum die Anerkennung einer eigentümlichen und teilweise originalen Behandlung der Gedanken von seiten des Evglsten vereinigen. Gerade bei sachlicher Differenz fällt die „formale Aehnlichkeit" (Ldt I 270) umso mehr ins Gewicht, weil sie umso weniger zu erwarten war. Dass erhebliche Abweichungen bestehen, wird von niemandem geleugnet. Zu ihnen gehört es, wenn unser Evglm das alttestamentliche und alexandrinische Theologumenon von der Weisheit Gottes (S. 51 f.) völlig ausschaltet. Weder im Evglm noch in den Briefen findet sich das Wort σοφία und seine Verwandten (vgl. Grill I 176 ff.). Was speziell den Logos anlangt, so wird bei Philo das doppelsinnige Wort vorzugsweise im Sinne von Vernunft (die göttliche Weltidee, wie sie im Begriffe ist, sich zu realisieren) gebraucht, wobei die Beziehung auf das Schöpferwort freilich nicht fehlt; dagegen tritt letztere im Evglm schon um der Beziehung auf Gen 1 1—3 willen in den Vordergrund (Grill I 168 1). Und wenn bei Philo der Logos in der Luft schweben bleibt und nicht an eine einzelne historische Persönlichkeit gebunden gedacht, am wenigsten aber σάρξ (das ewig widergöttliche Prinzip) werden kann (P. W. Schmiedel I 118), so tut in dieser Richtung der Evglst — wohl unter dem Einfluss jener ägyptischen Kreise, in denen man die Weltvernunft mit Thot-Hermes identifizierte — einen so entscheidenden Schritt über Philo hinaus, dass apologetische Taktik gerade um deswillen die Beziehung zwischen Philo und Joh entweder gänzlich leugnen oder ihre Anerkennung auf ein Minimum reduzieren zu dürfen glaubt. (Die Hauptträger der ablehnenden Haltung sind notiert NtTh II 371 1. Dazu kommen aus neuerer Zeit etwa Zn II 538 ff. 547 ff.; Komm. 97—107. Lütgert, Die joh. Christologie = Beiträge z. Förd. chr. Theologie III 1 1899 S. 115 ff. K. Meyer, Der Prolog des Johev. 1902. E. Sachsse, Die Logoslehre d. Philo u. d. Joh. NkZ 1904 S. 747—767. Zöckler, PRE³ XV 362. O. Bertling, Der joh. Logos 1907 S. 25. F. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu ³ 1907 S. 295 f.). Aber darum war Philo eben kein christl. Theolog, sondern ein platonisch-stoischer Philosoph. Wenn A ein Instrument fertigt, von welchem B unter Anbringung von entsprechenden Modifikationen eine neue und überraschende Anwendung macht, so folgt daraus weniger, dass A und B verschiedene Instrumente spielen, als vielmehr, dass sie verschiedene Personen sind, von verschiedenen Motiven geleitet und in verschiedenen Richtungen arbeitend. Uebrigens könnte man nach derselben Methode auch die Abhängigkeit Justins von der Stoa in Abrede stellen. Er hat der Stoa

lediglich das Wort σπέρμα entnommen, den Begriff jedoch statt physikalisch vielmehr anthropologisch verwertet und aus dem kosmischen Organisationsprinzip einen Grund für die geistige Zugehörigkeit zum Logos gemacht. Und doch kann man an dem Vorhandensein wirklicher Beziehungen nicht zweifeln, da sich der Apologet selbst als Schüler der Stoa bekennt. Der Evglst aber war nicht in der Lage, im Prolog Philos zu gedenken (NtTh II 393 1). Es handelt sich in beiden Fällen eben nicht um einfache Uebertragung, sondern um Umgestaltung. Eine solche hat die Logoslehre bei Joh erfahren behufs popularisierender Anwendung auf einen bestimmten Fall und unter weniger metaphysischem, als vielmehr religiösem Gesichtspunkte (Loisy 154. Grill I 166—170. Wernle, Anfänge ²372 f.). Damit war dem Logosgedanken ein konkreterer Inhalt von selbst gegeben; die philonische Mitteilung abstrakter Kräfte zur Gewinnung höherer Erkenntnis und Reinigung der Seele wird durch die Zusammenschau dieses Logos mit der Person des Redners, der Mt 11 29 gesprochen, zur Mitteilung des Wesens und Gehaltes dieser Person selbst, und damit wird auch die Gottheit aus ihrer Weltferne in die Gemeinschaft geschaffener Geister hereingezogen (Wzs 534). Wenn die Logosidee bei Philo zumeist den Zusammenhang von Gott und Welt klar machen soll, so dagegen bei Joh die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit, das Heil der letzteren. Durchweg liegt eben nicht bloss Alexandrinismus vor, sondern ein durch Kombination mit der synopt. Ueberlieferung einerseits, mit paul. Theologie andererseits modifizierter Alexandrinismus. Bei Pls insonderheit sind Anknüpfungspunkte gegeben in εἰκὼν τοῦ θεοῦ II Kor 4 4 τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol 1 15. Aber der Unterschied ist immer der, dass Pls, wenn auch der Einfluss der hellenistischen Bildung die natürliche Unterlage des von ihm gepredigten Weltchristentums war, doch in Jerusalem, nicht in Alexandria geschult ist, zu den Füssen Gamaliels, nicht Philos. Der 4. Evglst dagegen arbeitet zwar unter geschichtlicher Voraussetzung der paul. Christologie, aber den entscheidenden Schritt vom Messiasbegriff zur Erfassung der allgemeinen und menschheitlichen Bedeutung der Erscheinung Jesu im Ausdrucke Logos tut er völlig selbständig. Der Fortschritt von Pls zu Joh ist somit wesentlich ein dreifacher: einmal, dass erst von Joh die durchschlagende Anschauung aufgestellt wird, welche alle diesen höheren Auffassungsweisen der Person Jesu zugrunde liegt; denn erst im Logosgedanken hatten sich die Versuche, den Gedanken des offenbaren und immanenten Gottes dem Zeitbewusstsein anschaulich zu machen, erschöpft. Zweitens, dass, während Pls ausschliesslich den erhöhten Christus zum Gegenstand seiner Predigt macht, Joh nunmehr auch die geschichtliche Erscheinung desselben nach jener höheren Anschauung erklärt und daher die Lehre vom fleischgewordenen Logos gleich an die Spitze seines Evglms stellt. Wie dieses Juden und Heiden zu einer Herde Christi vereinigt werden lässt, so hat es auch aus at.-jüdischen und aus heidnisch-philosophischen Schachten der Weisheit einen gemeinsamen Ausdruck zur Bezeichnung der Sache gewonnen, auf die es ankam. Kein Losungswort war geeigneter für die werdende Weltreligion, als das von Philo durch Kombination des jüd. Offenbarungswortes mit der stoischen Weltvernunft gewonnene. Immerhin aber hatte die Logoslehre bei dem alexandrinischen Juden noch keine Beziehung auf etwas Menschliches und Geschichtliches; sie war bloss Gegenstand eines der Wirklichkeit entfremdeten und von ihr abgezogenen, über das Verhältnis Gottes zur Welt phantasierenden Nachdenkens. Dagegen beruht die ganze Eigentümlichkeit der Beleuchtung, in welcher bei Joh Jesus im Unterschiede von den drei ersten Evglien erscheint, auf dem Gedanken, den einzigartigen Eindruck, von dem die Gemeinde Jesu aus allen seinen Worten berührt wurde, zu erklären aus der Voraussetzung, dass Gottes ewiger Logos selbst in irdische Erscheinung getreten sei. Nicht das paul. Geistwesen in der Himmelshöhe, sondern der unter Menschen wandelnde Menschensohn

[19] Und dieses ist das Zeugnis des Johannes, als die Juden aus Jerusalem Priester und Leviten sandten, ihn zu fragen: wer bist du? [20] Und er bekannte und leugnete nicht und bekannte: ich bin nicht der Messias. [21] Und sie fragten ihn: was sonst? Bist du Elias? Er sagt: ich bin es

trägt die Züge der Gottheit. Dies aber führt auf den dritten Punkt. Joh repräsentiert einen Versuch, das Rätsel, vor welches sich das erste christl. Zeitalter gestellt sah, von der entgegengesetzten Seite aus zu lösen, als Pls getan hatte. Dieser hatte das von der palästinisch-jüdischen Gelehrsamkeit aufgestellten Gedankenbild eines δεύτερος ἄνθρωπος (I Kor 15 47) herbeigezogen, um die Erscheinung Jesu als den Abschluss der menschlichen Geschichte, als erreichtes und verwirklichtes Ideal der Menschheit darzustellen. Joh hält sich an das von der alexandrinischen Judenschaft behufs der Auseinanderlegung von göttlicher Transzendenz und Immanenz gepflegte Gedankenbild eines δεύτερος θεός (Philo bei Euseb. Praep. ev. VII 13 1), um demselben eine populäre Wendung zu geben und in einer menschlichen Erscheinung den Ort zu finden, an welchem Gott selbst in die Geschichte der Menschheit eintritt, in einem Menschen, der sprechen kann: Ich und der Vater sind eins (10 30). Pls vertritt die dem griech. Denken näher liegende Apotheose, der 4. Evglst die den orientalischen Religionssystemen angehörige Inkarnation (vgl. die Avataren des Gottes Vishnu Grill I 346 ff.). Das Eigentümliche und Einzige der Person Jesu besteht bei ihm nicht mehr darin, dass er der Messias der Juden, auch nicht mehr darin, dass er das Urbild der Menschheit ist, sondern darin, dass er geradezu die Gottheit auf Erden im Fleisch darstellt.

Der Vorläufer. 1 19—34. Anders als οὗτος v. 2 7 geht **19** αὕτη auf das Folgende; denn es soll nun mit dem v. 6 versuchten Geschichtsanfange Ernst, bzw. das v. 7 15 erwähnte Zeugnis ausführlicher entwickelt werden (Ws). Die Ἰουδαῖοι im 4. Evglm sind nicht die Judäer, spez. die Jerusalemiten im Gegensatz zu den anderen Juden (Wuttig, D. Johev. u. s. Abfassungszeit 1897 S. 38—52. Küppers, Neue Untersuchungen über den Quellenwert d. 4 Ev. 1902; dagegen Kr II 312 ff. Belser, ThQu 1902 S. 168—222 spürt gar vier Bedeutungen für den Ausdruck auf) sondern die Juden insgesamt als Volk. An unserer Stelle sind sie vertreten in ihrer geistlichen Obrigkeit, dem Synedrium, in dessen Befugnissen eine solche amtliche Anfrage allerdings lag, wie auch die Aburteilung falscher Propheten, Dtn 18 21 22. Daher die Frage nach der göttlichen Mission Jesu Mc 11 27 = Mt 21 23 = Lc 20 1 von ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς und πρεσβύτεροι gestellt wird. Hier sind die ersteren allein ins Auge gefasst, daher erscheinen als ihre Organe *Priester und Leviten*, die höhere und niedere Beamtenklasse des Tempels. Der Vers setzt voraus, dass die Kunde von dem Wirken des Johannes (der im 4. Evglm niemals βαπτιστής heisst) bis in die Hauptstadt gedrungen ist. In **20** liegt eine selbständige Aussage vor, nicht etwa der Nachsatz zu ὅτε ἀπέστ. Und zwar steht das erste ὡμολ. absolut, während das zweite die folgende Rede zum Inhalt hat. Wir haben hier ein gutes Beispiel für die von dem Evangelisten beliebte Umständlichkeit des Ausdrucks, die sich „in Wiederholung nicht genug tun kann“ (Jülicher 350). Geleugnet wird, dass Johannes sei = ὁ Χριστός, anknüpfend an Lc 3 15 Act 13 25. Aber wichtiger als die Negation ist dem Verf. die in ihr liegende Hindeutung darauf, dass ein anderer den Titel mit Recht beanspruchen darf (Loisy 203). Der ganz bestimmten Antwort wegen muss die Frage 19 als spezieller gefasst, der Stellung des Täufers zu den messianischen Erwartungen geltend gedacht werden; vgl. 25. Daher die neue Frage **21** τί οὖν; quid ergo? Ist er nicht der Messias selbst, so kann er kaum etwas anderes sein als Elias, dessen

nicht. Bist du der Prophet? Und er erwiderte: nein. 22 Da sprachen
sie zu ihm: wer bist du? Damit wir denen, die uns gesandt haben,
Antwort geben können. Was sagst du von dir? 23 Er sprach: ich bin
die Stimme eines, der in der Wüste ruft: macht eben den Weg des
Herrn, so wie der Prophet Jesaias gesagt hat. 24 Und sie waren ab-

persönliche Wiederkehr der damaligen Volkserwartung entsprochen hätte, s. zu Lc 1 17 Mt 17 11 und vgl. Bsst, Religion d. Judentums² 266 f. Daher die Ablehnung in der Nachfolge des Lc geschieht, welcher 1 17 nur „Geist und Kraft“ des Elias im Täufer wiedererstanden sieht, dagegen zu Mc 1 6 (= II Reg 1 8) und Mc 9 12 13 keine Parallele bietet (Schlt 364. Nach Kr II 326 soll der Grund der Verneinung vielmehr sein, dass der Evglist, der v. 20 ff. rede, den Täufer als Repräsentanten des Judentums betrachte, welches alles das nicht war, wofür es die Juden selbst gehalten haben, vgl. auch Kr I 406 427 f. 490 f. 510 589 621 II 325 ff. 335 346 u. s.); s. zu Mt 11 14. Einer verwandten Vorstellung gehört ὁ προφήτης an, der auch nach 7 40 41 im jüd. Bewusstsein von ὁ Χριστός verschieden ist. Nun ist aber jener in der Act 3 22 7 37 (vgl. übrigens schon die Verklärungsgeschichte Mt 17 5 = Mc 9 7 = Lc 9 35) auf diesen gedeuteten Stelle Dtn 18 15 zu suchen. Die Christen proklamierten ihren Messias als einen zweiten und höheren Moses, wie auch das kirchlich werdende Christentum als „neues Gesetz“ auftrat. Eben darum, weil der mosaische Messiastypus christl. Ursprungs ist (Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu² 138—140), darf schon hier Johannes nicht der „Prophet“ sein; s. zu v. 45 6 14. Im Sinne der Fragenden, die übrigens v. 25 den Propheten deutlich vom Messias unterscheiden, ist also der an der Pforte des messianischen Zeitraums stehende Prophet gemeint, mit welchem die prophetenlose Zeit zu Ende geht (s. zu Mc 6 15 = Lc 9 8), heisse er nun Moses, Elias oder Jeremias, s. zu Mt 16 14. Wie hier der προφήτης, so steht 34 49 auch der υἱὸς τοῦ θεοῦ im Sinne der jeweils Redenden. Dem, dass sonach der Täufer weder Christus, noch Elias, noch der Prophet (alles das erklärt Bldsp 134 f. 138 f. für Titel, die dem Täufer von seinen Anhängern beigelegt worden sind) ist, entspricht es übrigens, wenn seinerseits Christus Mc 8 28 = Lc 9 19 weder der Täufer, noch Elias, noch einer der alten Propheten ist. Eine vierte Möglichkeit ist beiderorts ausgeschlossen. Da sonach alle denkbaren Fälle erschöpft sind, erfolgt **22** eine neue Frage, auf welche eine blosse Verneinung nicht mehr genügt. Das ἵνα bezeichnet wie 9 36 die Absicht der Erkundigung. Demnach erfolgt **23** die positive Antwort des Täufers, indem derselbe sich Jes 40 3 als den angemessensten Ausdruck für seinen Beruf aneignet, „um in dem abstrakten Begriff einer blossen Stimme sich gleichsam jedes persönlichen Charakters zu entäussern“ (Br 101). Die Stelle wird übrigens nach LXX, richtiger nach Mc 1 3 = Mt 3 3 = Lc 3 4, daher genau in der dort begegnenden Zurechtlegung des Sinnes zitiert, nur dass die beiden Imperativsätze in Einen zusammengezogen werden; daher εὐθύνατε = εὐθείας ποιεῖτε für ἑτοιμάσατε: Bild der μετάνοια. Folglich wird der von den Snptkrn auf den Täufer nur angewandte Spruch ihm bei Joh selbst in den Mund gelegt (Hgf, Evglien 236, während Ws das Verhältnis umdreht: Die Wahl dieser Prophetenstelle hat die synopt. Ueberlieferung bewogen, mit eben derselben das Auftreten des Täufers zu charakterisieren). Obgleich **24** die älteste Textüberlieferung (אABCL) keinen Artikel hat, darf doch an eine neue Gesandtschaft (Orig. Nonnus. Zn II 517 563: ἐκ τῶν Φαρ. = des Pharisiens; vgl. Komm. 113 f.) nicht gedacht werden (Loisy 208), da das Folgende

gesandt von den Pharisäern her [25] und fragten ihn und sprachen zu ihm: was taufst du dann, wenn du nicht der Messias bist, noch Elias, noch der Prophet? [26] Johannes antwortete ihnen also: ich taufe mit Wasser; in eurer Mitte steht der, den ihr nicht kennt, [27] der nach mir kommt, dem ich nicht wert bin, seinen Schuhriemen zu lösen. [28] Dies

nur den Fortgang des Gesprächs bringt (vgl. οὖν 25) und die Collocutoren offenbar dieselben bleiben. Daher vg: et qui missi fuerunt, erant ex pharisaeis. Aber auch eine nachträgliche Zwischenbemerkung (Euth.) braucht nicht angenommen zu werden; man erklärt entweder mit Loisy: in der Abordnung befanden sich Pharisäer oder besser mit Wzs: ***und sie waren abgesandt von den Pharisäern her und fragten ihn***: nämlich aus ihrer Stellung und Richtung als Pharisäer (aus solchen und aus sadduzäischen Priestern 19 besteht auch nach 7 32 45: ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι das Synedrium, Ldt II 27; s. zu Mt 2 4 3 7) erklären sich die so genauen Erkundigungen, die Sorgen der Leute um die Legitimation des Täufers, ihr fortgesetztes Fragen und Drängen (gewöhnl. Ausl.). Joh scheint übrigens mit dem Wort Pharisäer eine nicht ganz geschichtliche Vorstellung zu verbinden. Er sieht in ihnen nicht die grosse Volkspartei, die im ganzen Lande verbreitet ist, sondern denkt sie offenbar in Jerusalem sesshaft als eine ständig dort wirkende Behörde oder Mitglieder einer solchen (vgl. 4 1 7 32 45 47 48 8 13 9 13 15 f. 11 46 f. 57 12 42; O. Htzm, NeutZG.[2] 209 f.). An und für sich nahmen sie **25** am Taufen keinen Anstoss, da ja für die messianische Zeit eine grosse Reinigung in Aussicht genommen war; s. zu Mc 1 5 = Mt 3 6. Aber wenn du weder der Messias noch irgend eine messianische Persönlichkeit sein willst, ***was taufst du dann?*** Die Berufung auf die Stelle Jes 40 3 bleibt bei den Fragenden ganz folgelos. Ueberhaupt lässt das 4. Evglm Fragen und Antworten sich keineswegs immer genau entsprechen (dW). Zu dem **26** erteilten Bescheid hat das schon Herakleon bemerkt: ἀποκρίνεται ὁ Ἰωάννης τοῖς ἐκ τῶν Φαρισαίων πεμφθεῖσιν, οὐ πρὸς ὃ ἐκεῖνοι ἐπηρώτων, ἀλλ' ὃ αὐτὸς ἐβούλετο (Orig. in Joh VI 30 = 15). Die Antwort ***ich*** meinesteils, wie 20, ***taufe*** u. s. w. passt jedoch zu 25 wenigstens insofern, als wie der Beruf des Täufers 23, so auch seine Taufe für etwas Vorläufiges erklärt wird. Er masst sich keinen höheren Beruf an, als den mit Wasser zu taufen: das ἐν weist auf das Element seiner Taufe. Dieses ist ein irdisches, wie auch die Person des Täufers 3 32 eine irdische ist. Gegensatz ist das messianische Taufen mit Geist 33. Was er tut, ist nämlich als Vorbereitung ganz in der Ordnung; denn bereits steht der Messias auf dem Plane. So eignet dem μέσος ὑμῶν. κτλ. teils ein dem Satzteil ἐγὼ κτλ. entgegengesetzter, teils ein ihn ergänzender Sinn. Dazu kommt noch der Zug ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, welcher allerdings ganz der Volkserwartung entspricht (s. zu 31), hier aber zugleich den Grund aufdeckt, weshalb sie fragen konnten, wie 25 geschehen war, vgl. v. 10 11. Ueber **27** ὁ (ausgefallen in ℵB, gestrichen von W-H, Blass) ὀπίσω μου ἐρχ. (die übrigen Ausfüllungen in rec. sind zu streichen) s. zu v. 15 und über οὗ οὐκ κτλ. zu Mc 1 7 = Lc 3 16. Das ἵνα steht, wie z. B. auch 11 37 50, nach dem abgeschwächten Gebrauch der späteren Gräzität an Stelle der Infinitivkonstruktion. Nur hier begegnet das v. 15 antezipierte und 30 in rückweisender Form wieder aufgenommene Wort auf geschichtlich aussehendem Hintergrunde und in geschichtlich begreiflicher Fassung. Der Ort, wo **28** ***Johannes sich taufend aufhielt,*** heisst in den ältesten Zeugen nicht Bethabara (so aber schon syr sin cur, besonders aber seit Orig., der einen Ort mit Namen ***Bethanien*** am Jordan

geschah in Bethanien, jenseits des Jordans, wo Johannes sich taufend aufhielt. 29 Am folgenden Tage sieht er Jesus auf sich zukommen und spricht: siehe da, das Lamm Gottes, das der Welt Sünde auf sich

nicht gefunden hatte und diese LA durchsetzte), sondern Bethanien (Herakl. und die meisten Handschriften zur Zeit des ORIGENES. Die Masse der heutigen Exegeten hält das für ursprünglich; nur CALM 148 tritt für Bethabara ein und LOISY 214 bleibt zweifelhaft) und wird als peräisch und auch weiter gegen Norden gelegen (s. zu 11 17) von dem gleichnamigen Ort bei Jerusalem 11 18 unterschieden (MR); die Lokalität ist an sich nicht unwahrscheinlich, s. zu Mt 3 5 = Lc 3 3. C. MOMMERT, Aenon und Bethania 1903 überträgt Bethani mit Schiffsort und setzt es (was schon SCHZ 118 getan) mit Bethabara = Uebergangsort gleich. Die Lage sucht er am Ostufer fünf römische Meilen vom Toten Meer entfernt an einer Stelle, welche Kaiser Anastasius zu Anfang des 6. Jahrhunderts mit einer Johanneskirche geschmückt hat; ebenso LÖHR, Deutsch-evangel. Blätter 1906 S. 795 f. Dagegen identifizieren ZN (II 563; NkZ 1907 S. 266—294: Zur Heimatkunde des Ev. Joh 1907; Komm. 115 f.—117) und FURRER (ZntW 1902 S. 257 f.) Bethanien mit dem Jos 13 26 genannten Betonim, dem heutigen Betâne. Die von den Auslegern so verschieden beantwortete Frage, warum **29** Jesus auf den Täufer zukomme, ist eine müssige. Denn die nächstliegende und allein motivierbare Antwort, die schon ORIGENES gegeben, dass er es nach Mc 1 9 tue, um sich taufen zu lassen, verbietet sich durch den Umstand, dass die Taufe Jesu bereits 26 27 als vor Beginn der Geschichtserzählung 19 geschehen vorausgesetzt wird, s. zu 32. Jesus soll demnach hier dem Täufer nur überhaupt so nahe kommen, dass dieser auf ihn hinweisen und sein Zeugnis ablegen kann (BR 103). Deshalb ist die Angabe eines Grundes ebenso entbehrlich wie die des Ortes, von welchem Jesus herkommt. Das Täuferwort lautet: ***siehe da*** = dieser ist ***das*** bestimmte, das eigentliche und rechte, das notorische ***Gotteslamm***, wie 21 ὁ προφήτης, der bewusste, zu erwartende Prophet.

Das at. Datum, auf welches diese Bezeichnung zurückweist, war schon innerhalb der griech. Exegese streitig. Die einen denken an Sühnopfer überhaupt (so Origenes), wobei freilich Lämmer zwar eine quantitativ hervorragende, aber doch keine qualitativ charakteristische Rolle spielen; also, zumal angesichts des Artikels, lieber an das Passalamm insonderheit (Chrys) als dasjenige Lamm, welchem innerhalb der at. Heilsökonomie einzigartige Bedeutung zukommt (so seit LAMPE die meisten mit Hinweis auf 2 13 19 36 und besonders auf I Kor 5 7). Aber sofort erhebt sich darüber Streit, ob sich das damalige Passalamm überhaupt noch unter die Kategorie der Sühnopfer bringen lasse (was z. B. LOISY 221, CALM 149 bestreiten) oder nicht eher zum Dankopfer geworden sei. Auf keinen Fall war es ein ἱλαστήριον αἶρον τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Man müsste diese Erweiterung der Wirkungssphäre dem Antitypus auf die Rechnung schreiben. Innerhalb der Tragweite des Opferbegriffs bleibt man auch, wenn man dieses, als bereits der Gemeindeanschauung bekannt vorausgesetzte (LOISY 221), daher artikuliert auftretende Lamm entweder in I Pt 1 19 (ἀμνὸς ἄμωμος mit Beziehung auf Lev 22 20 21) oder in Apk 5 6 12 13 8 (ἀρνίον ἐσφαγμένον mit Beziehung auf die Stichwunde des Opfers im Hals) findet. An beiden Stellen werden nun aber Name und Symbol in der Regel nicht auf das Passalamm, sondern irgendwie auf Jes 53 7 zurückgeführt, wo der Knecht Gottes still und geduldig wie ein Lamm zur Schlachtbank geht; vgl. Jer 11 19. So Act 8 32 I Pt 2 22–25, während aus Lc 22 37 Joh 12 38 Rm 10 16 die messianische Bedeutung von Jes 53 für die älteste Christenheit überhaupt erhellt; s. zu Act 3 13. Der ἀμνὸς τοῦ θεοῦ beruht daher auf Kombination ritueller Opfer-

begriffe mit dem עֶבֶד יְהוָה (der Genet. τοῦ θεοῦ ist possessiv zu verstehen und passt zu dem leidenden Gerechten Jes 53 7 mindestens viel besser als zum Osterlamm), als welcher Jesus ja auch Mt 8 17 τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν = Jes 53 4. Nun steht im Grundtext allerdings נָשָׂא und סָבַל; beide Verba auch 53 11 12 mit Beziehung auf die Sünden und Vergehungen anderer, die der Knecht Gottes auf sich nimmt. Etwas Aehnliches wird mit dem zeitlosen Präsens ὁ αἴρων als charakteristische Tat dieses Agnus dei bezeichnet, vgl. I Joh 2 2 αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν. Fast durchweg bedeutet αἴρειν im 4. Evglm freilich nur Aufnehmen, um wegzunehmen, also einfach Hinwegtun, Fortschaffen (ZN, Komm. 118 19); vgl. αἴρειν τὰς ἁμαρτίας I Joh 3 5 wie LXX I Sam 15 25 25 28 Beseitigung der begangenen Sünden, sofern sie uns mit Schuld belasten. Dagegen wird das Aufsichnehmen und Tragen der Sünde in LXX mit λαμβάνειν, φέρειν, ἀναφέρειν ausgedrückt. Als Ausnahmen angeführte Stellen wie Ps 91 12 Thr 3 27 Gen 45 23 Joh 21 3 haben nichts mit Sünde und Schuld zu tun. Wohl aber beweisen sie, dass doch auch נָשָׂא unter Umständen mit αἴρειν wiedergegeben werden kann, und vollends die Snptkr gebrauchen es nicht selten = αἴρεσθαι, z. B. Mt nicht bloss 4 6 = Ps 91 12, sondern auch 9 6 ἆρόν σου τὴν κλίνην, 11 29 ἄρατε τὸν ζυγόν μου, 16 24 ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ. Wenigstens wenn mit der Beziehung auf das סָבַל עָוֹן Jes 53 11 oder נָשָׂא חֵטְא Jes 53 12 Ernst gemacht werden soll, darf man nicht mit den meisten Auslegern bei dem blossen Wegnehmen stehen bleiben, sondern muss zur Uebernahme der Sühne fortschreiten, so dass also αἴρειν das φέρειν einschliesst. Mit letzterem Wort allein wäre dagegen nur ausgedrückt, dass der Unschuldige die Leiden trägt, welche ihm aus der Gemeinschaft mit dem sündigen Volk erwachsen, noch nicht aber, dass er auch nach Jes 53 10 sein Leben zum אָשָׁם gibt, zum Schuldopfer, als eine Art Ersatz, so dass dadurch die Sünden der anderen auch wirklich weggenommen werden. Doch ist fraglich, ob der Evglst, der den Ausdruck schon gemünzt vorfand, ihn in der vollen Tragweite aller seiner Voraussetzungen erfasst hat. Immerhin würde der durch die empfohlene Deutung geforderte Doppelsinn des Wortes αἴρειν zu der Art, wie der Evglst sich auszudrücken liebt, vorzüglich stimmen. Jedenfalls erweitert sich der Sinn von Jes 53 11 12, indem an Stelle der Mt 20 28 = Mc 10 45 beibehaltenen πολλοί der κόσμος und an Stelle ihrer Sünden die Sündenschuld der Welt tritt; s. zu I Joh 2 2, wodurch Einschränkung auf Israel (Delff 78 f.) ausgeschlossen erscheint. Hiermit ist aber nicht bloss der volkstümlich beschränkte Blick des historischen Täufers universalistisch erweitert (O. Htzm 51), sondern in sein Bewusstsein auch schon eine religiöse Reflexion auf den Heilswert des Todes des Messias verlegt, für welche sonst I Kor 15 3 das früheste Datum bildet, vor allem aber der heiss erkämpfte Ertrag der eigensten Lebensarbeit Jesu, der Leidensgedanke und Todesentschluss (s. zu Mc 8 30—33), dem Täufer trotz Mt 11 11 im voraus zu eigen gegeben. Dem geschichtlichen Täufer konnte nur der Gedanke einer im messianischen Reiche statthabenden Sündenvergebung in Sicht liegen (s. zu Mc 1 4). Hier kommt letztere nicht bloss der „Welt" überhaupt zugute, sondern wird auch mit dem spezifisch christl. Gedanken des messianischen Leidens unter einem „Bilde aus der Passionsgeschichte" (Hsr IV 409) in liturgischer Formulierung (Ritschl II³ 67 f.) kombiniert. Folglich ist dem Täufer ein Gedanke in den Mund gelegt, welchen erst sein eigenes Todesgeschick in Jesu Geist zur Reife bringen half, s. zu Mt 17 13. Neuerdings (Spitta, Streitfragen der Geschichte Jesu 1907 S. 172 bis 224) hat man unter Anerkennung der eben gezogenen Schlussfolgerungen (S. 203) aus dem Bericht 29 ff. einen historisch brauchbaren Kern gewinnen wollen. Der Geschichte gehöre es an, dass der Täufer Jesus den ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (36) genannt hätte, und zwar um ihn nach jüdischer Gepflogenheit als den Messias, den starken Widder, den streitbaren Führer des Volkes zu bezeichnen. Der absolute Ausdruck „Lamm Gottes" stamme aus der messianisch gedeuteten Stelle Jes 16 1 ff. (S. 204—214).

nimmt. [30] Dieser ist es, von dem ich sagte: nach mir kommt ein Mann,
der mir zuvor gekommen ist, weil er eher war als ich. [31] Und ich
kannte ihn nicht, aber damit er Israel offenbar würde, deshalb kam
ich mit Wasser taufend. [32] Und Johannes legte folgendes Zeugnis ab:
ich habe den Geist geschaut wie eine Taube vom Himmel herabkom-

---

Die ursprüngliche, gut jüdische Vorstellung sei dann zu der christlichen vom reinen Opferlamm als Bild des leidenden Christus, des Heilandes der Heiden und Israels 29 umgestaltet worden (S. 203). Aber, abgesehen davon, dass die Beweise für den jüdischen Gebrauch (S. 177—194) recht problematischer Natur sind, setzt die Annahme der neuen Anschauung voraus, dass man sich zur Anerkennung der Existenz von Parallelberichten (s. zu v. 32) bereit finden kann. Auch bleibt die Schwierigkeit, dass Johannes Jesus von Anfang an als Messias angesehen haben müsste (s. auch Spitta, Z. Gesch. u. Literatur d. Urchristentums III 2 1907 S. 97 f.).

Mit Beziehung auf den gegenwärtigen, eben ihm nahenden Messias gesprochen steht **30** οὗτός ἐστιν, nicht mehr wie v. 15 οὗτος ἦν. Die Rückweisung ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον gilt wohl weniger dieser geschichtslosen und problematischen Antezipation, als dem Tags zuvor gesprochenen Wort vom ὀπίσω μου ἐρχόμενος 27 (Ws), und der Fortsetzung daselbst entspricht hier genau, nur ohne Bild, das richtig (s. zu v. 15) verstandene ἔμπροσθέν μου γέγονεν, über dessen Tatsächlichkeit der Täufer seit dem 32—34 beschriebenen Moment aufgeklärt sein musste. Neu also im Vergleich mit 27 bleibt hier bloss die paradoxe Form des Ausspruchs und die angeschlossene Erklärung des Rätsels durch ὅτι πρῶτός μου ἦν. Das καί in κἀγώ **31** bezieht sich nicht auf ὑμεῖς 26, sondern ist wie 33 34 einfach fortführend gemeint: ***und ich kannte ihn***, den nach mir Kommenden, den Messias ***nicht*** (gegen Mt 3 14 Lc 1 36), als ich mit meiner μαρτυρία und Wassertaufe auftrat (= ἦλθον); wohl aber lag der Zweck dieses meines Auftretens in der Einführung Jesu als des Messias, welcher auch nach Just. Dial. 8 und 110 (vgl. Schürer II [4] 620 f. Bsst, Rel. d. Judentums [2] 264) sich und Allen unbekannt bleibt, bis Elias ihn salbt und damit φανερὸν πᾶσι ποιεῖ. Zu diesem Behufe musste aber der Messias dem Täufer selbst wieder signalisiert werden, und eben dies geschah vermittelst einer im Voraus angekündigten und gleichsam verabredeten göttlichen Offenbarung, indem Gott dem ἐν ὕδατι βαπτίζων Kenntnis von einem, ihm bei Gelegenheit solcher Verrichtung widerfahren sollenden Zeichen mit auf den Weg gegeben hatte. Nachdrücklichst wird dieses eigentliche und bedeutendste Zeugnis des Täufers **32** mit καὶ ἐμαρτ. eingeleitet, wodurch also der Zusammenhang zwischen Vorigem und Nachfolgendem keineswegs zerrissen oder etwa ein Parallelbericht zu 19—31 eingeführt wird (Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I 1889 S. 53—55; s. auch Spitta, Streitfragen S. 195—200), da ja das Folgende gerade zeigen soll, wie der Täufer zu der 29—31 vorausgesetzten, aber doch erst neuerdings erworbenen Kenntnis gekommen ist, vgl. Hst, ZwTh 1891 S. 407. Die offenbare Rückbeziehung auf den synopt. Taufbericht Mc 1 10 zeigt, dass die Taufe Jesu vor den Tag 29, ja, da der Täufer auch 26 27 den Messias schon kennt, schon vor den Tag 19 anzusetzen ist. Ihre Bedeutung aber wird nach teilweisem Vorgange schon der Snptkr (s. zu Mt 3 15) von Joh, dessen Logos-Christus weder eines nachgehenden Geburtsmomentes seiner Gottessohnschaft, noch auch nur einer Steigerung seines übermenschlichen Bewusstseins bedarf, darauf beschränkt, dass sie zum σημεῖον für den Täufer wird, welcher bei dieser Gelegenheit den Messias rekognosziert und proklamiert. Ersteres geschieht in Form einer inneren Wahrnehmung (τεθέα-

mend; und er blieb auf ihm. [33] Und ich kannte ihn nicht. Aber der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, der sagte mir: der, auf den du den Geist herabkommen und auf ihm bleiben siehst, ist es, welcher mit heiligem Geist tauft. [34] Und ich habe gesehen und bezeugt, dass

---

μαι), deren Inhalt die taubengleiche Erscheinung des göttlichen Geistes bildet (s. zu Mt 3 16). Das ἐπ' αὐτόν wie Mt 3 16 = Lc 3 22 besagt: in zugewandter Schwebung auf ihn hingerichtet, wie auf den Gemälden: ein göttlicher Fingerzeig über Jesu Haupt, vgl. Jes 11 2 61 1. Die Wichtigkeit dieses Punktes veranlasst hier (anders 33) den, auch sonst johann. (z. B. 5 44), Uebergang der Partizipialkonstruktion in das Verbum finitum. Inwiefern aus dieser Erscheinung auf den Messias geschlossen werden konnte, zeigt **33**: unter den Täuflingen sollte einer sein, auf welchen Gottes Geist herabsteigen wird; er wird dann im Gegensatze zur symbolischen Wassertaufe die spezifische Gabe der messianischen Zeit bringen, d. h. ***taufen mit heiligem Geist***, s. zu Mc 1 8 = Mt 3 11 = Lc 3 16. Getan hat dies Christus nach 7 39 erst als Erhöhter (vgl. 20 22); was er empfängt ist πνεῦμα τοῦ θεοῦ, was er spendet ist πνεῦμα ἅγιον. Im Gegensatze zum ἐκεῖνος, der es gesagt, steht **34** der es gesehen: κἀγὼ ἑώρακα = τεθέαμαι 32 καὶ μεμαρτύρηκα, abschliessend die Bedeutung dieses fort und fort gültigen Zeugnisses hervorhebend, entweder des eben berichteten (Ws) oder eines als gleich nach der Vision bei der Taufe abgelegt zu denkenden Zeugnisses (gewöhnl. Ausl.). Für letzteres spricht, dass οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς (dafür ℵ syr sin und cur ὁ ἐκλεκτός, was Zn II 518; Komm. 124 für ursprünglich hält) τοῦ θεοῦ die Himmelsstimme Mt 3 17 vertritt. Im Begriff des υἱὸς τοῦ θεοῦ trifft hier die geschichtliche Bedeutung, welche dem Täufer allein zu Gebote stand (theokratische Messiasbezeichnung wie v. 49), mit der Theorie des Evglsten (= ὁ μονογενής) zusammen.

Der Abschnitt entspricht der herkömmlichen Einl. der evang. Geschichte, indem er das 1 6–8 15 nur vorläufig und summarisch berichtete Zeugnis des Täufers, weil es in erster Linie den Glauben an Christus als göttlich gefordert und begründet erscheinen lässt, ausführlicher mitteilt (Ldt), und zwar in Form einer offiziellen 19–28 und einer vertraulichen Aeusserung 29–34. Jene ist wesentlich negativer — der Täufer nicht der Messias — diese positiver Natur: der Messias ist ihm gelegentlich der Taufe von Gott gezeigt und von ihm öffentlich proklamiert worden. Vielleicht lieferte die Erinnerung an einen peräischen Aufenthalt des Täufers und dort erfolgte Zurückweisung aller, seinem Auftreten etwa beigemessenen, messianischen Tendenzen den Rahmen des Ganzen. Auch die Gesandtschaft, zumal die, übrigens zu 24 schlecht passenden, „Priester und Leviten“ 19 und die schwankenden Ansichten über die Bedeutung des „Propheten“ 21, die übrigens bereits die christl. Verwertung desselben voraussetzen, macht man für die Selbständigkeit des Berichts geltend (Ws). Wie es sich damit auch verhalten möge, so lieferte jedenfalls die Synopse das Material für die konkrete Ausfüllung des Rahmens, und zwar Mc 1 5–8 für den ersten, Mc 1 9–11 für den zweiten Abschnitt. Was über den Inhalt dieser Stellen und ihrer Parallelen, sowie über den Anknüpfungspunkt Lc 3 15 hinausgeht, zumal 29 30, erweist sich als Zubehör johann. Theologie, wie es auch mit der johann. Umdeutung der κρίσις zusammenhängt, wenn die synopt. Gerichtsweissagung (Mt 3 7 = Lc 3 7) hier ganz wegfällt (Köhler, Johannes der Täufer 1889 S. 64—66). Im übrigen wird mit den Sprüchen, die bei den Snptkrn der Taufe Jesu vorangehen, hier eine, als erst später erfolgt vorzustellende, Frage nach dem Recht der Johannestaufe beantwortet, die auch Mc 11 29–33 = Mt 21 24–27 = Lc 20 3–8 gestellt wird, und zwar von Jesus selbst, aber unbeantwortet bleibt

dieser der Sohn Gottes ist. [35] Am folgenden Tage stand Johannes wiederum da und zwei seiner Jünger, [36] und da er Jesus wandeln sah,

(O. Htzm 25). Christus erscheint in diesem Abschnitt eben erst in Sicht, tritt langsam den Lesern näher (O. Htzm 200). Die Bedeutung des Täufers geht ganz auf in seinem Zeugnisse von dem Grösseren nach ihm, neben welchem der Vorläufer keine selbständige Bedeutung mehr beanspruchen darf. Er hat daher bei Joh selbst den herkömmlichen Täufernamen eingebüsst, ist dafür genau nach Jes 40 3 (O. Htzm 40 f.) zum Evglsten geworden (Lc 3 18 εὐηγγελίζετο). Sein Zeugnis aber beruht nur auf einem göttlichen Zeichen, einer dem Täufer als Unterpfand verliehenen Vision. Was endlich die Taufe Jesu angeht, so wird nicht ausdrücklich gesagt, dass Johannes sie an Jesus vollzogen habe. Man konnte deshalb meinen, der Evglst hätte diese Tatsache ganz beseitigen wollen (Br, zuletzt F. Scholl, PrM 1907 S. 216 f.). Aber, wenn man auch zugibt, dass in der Konsequenz der Logoslehre eine Anschauung gelegen ist, wie die von Justin (Dial. 88) vertretene, dass Christus der Geistesbegabung für sich selbst nicht bedurfte, so genügt das doch nicht zur Stütze der Behauptung, der Evglst hätte die Taufgeschichte unbedingt abweisen müssen. Denn das, was jener Lehre widerspricht, das Herabkommen des Geistes auf Jesus, enthält das 4. Evglm. Auch dürfte sein Verf. sich schwerlich der Hoffnung hingegeben haben, eine so tief im christlichen Bewusstsein wurzelnde Begebenheit (vgl. Act 1 22) durch blosses Verschweigen aus der Welt zu schaffen. Nach Bldsp (72 f.) war seine Zurückhaltung dazu bestimmt, den Johannesjüngern, die ihren Herrn auf Grund der Taufgeschichte für den Gönner und Schutzpatron Jesu ausgaben, den Wind aus den Segeln zu nehmen. Mindestens kann der Evglst, wenn er sich nur andeutend äussert und diesen Punkt der Tradition einfach als vor Beginn seiner Berichterstattung schon gegeben voraussetzt, ihm kein übermässiges Gewicht beigemessen haben. Vom Standpunkt des Evglsten aus hat der Vorgang nur für den Täufer und weiterhin für das Volk Bedeutung. Zu dieser Beurteilung der Sachlage stimmt nun aber nicht das über die synoptische Vorlage hinausgehende, mehrfach hervorgehobene „Bleiben“ des Geistes (1 32 33). Vielmehr tritt hier der Hiatus zutage, der zwischen den beiden heterogenen Elementen der johann. Gedankenwelt besteht: einerseits ist Christus „von oben gekommen“ und bezeugt, was er oben gesehen und gehört hat (3 31 32), tritt also mit vorzeitlicher Ausrüstung auf; andererseits wird (3 34) das Zeugnis Jesu auf eine besondere Begabung mit dem Geist zurückgeführt, die doch wohl mit der 1 32 f. berichteten gleichzusetzen ist. Beide Gedankenreihen lassen sich notdürftig vereinen, wenn man dem Geist die Rolle zuweist, die offenbarungsmässige Beziehung zwischen Gott und dem auf Erden weilenden Sohn lebendig zu erhalten. Denn die den Zwiespalt beseitigende Vermutung, dass der herabgekommene Geist nichts anderes ist als der Logos selber, wurde schon zu 14 als unwahrscheinlich bezeichnet. Vgl. Nt. Theol. 458—461.

Die Nachfolger. 1 35—51. Das πάλιν **35** sieht auf v. 29 zurück. Aber diesmal sind zwei Jünger des Täufers (vgl. Lc 7 19) gegenwärtig und ist sein mit jenem früheren identisches Zeugnis (die abgekürzte Formel ist nach Massgabe der ausführlichen zu erklären, wie auch 1 27 nach 1 15 30, s. S. 62 f.) von Erfolg begleitet. Voraussetzung ist abermals, dass er vom Zeitpunkte der Taufe an auf Jesus als auf den Messias hingewiesen hat. So fesselt er auch jetzt **36** das Interesse der Hörer an Jesus, welcher eben nur zu diesem Zwecke wieder auf dem Plan erscheint, so dass alle Fragen nach dem Woher und Wohin seines περιπατεῖν überflüssig sind (Loisy 240), obgleich ein ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν aus 29 mit demselben Recht ergänzt werden mag, wie dort aus 35 ein

spricht er: siehe da, das Lamm Gottes. [37] Die beiden Jünger hörten, wie er redete, und folgten Jesu nach. [38] Jesus drehte sich um, sah sie nachfolgen und spricht zu ihnen: was sucht ihr? Die aber sagten zu ihm: Rabbi — das heisst übersetzt Lehrer — wo wohnst du? [39] Er spricht zu ihnen: kommt, und ihr werdet es sehen. Da kamen sie und sahen, wo er wohnte und blieben jenen Tag bei ihm. Es war ungefähr die zehnte Stunde. [40] Einer von den beiden, die es von Johannes gehört hatten und ihm gefolgt waren, war Andreas, der Bruder des Simon Petrus. [41] Dieser findet zuerst seinen eigenen Bruder Simon und spricht zu ihm: wir

εἱστήκει Ἰωάννης. Aus **37** ἤκ. οἱ δύο folgt, dass die Worte 36 nicht speziell an sie, sondern an weitere Kreise gerichtet waren, aber auch noch keine direkte Aufforderung zum Anschlusse an Jesus enthielten (Ws). ***Sie hörten, wie er redete*** (αὐτοῦ λαλ. nach ℵB), ***und folgten*** aus eigenem Antriebe ***Jesu nach***, zunächst nur neugierig, um ihn kennen zu lernen; seither aber auch als Jünger: Doppelsinn von ἀκολουθεῖν (Gdt). Dieser aber **38** findet eben darum (θεασάμενος) in ihnen die Erstlinge derer, „die ihm gegeben sind", fasst sie zuvorkommend an (στραφείς) und erleichtert ihnen die Erreichung ihrer Absichten. Um mit ihm anzuknüpfen, begrüssen sie ihn als ***Rabbi*** (s. zu Mt 23 7 8). Hier die Beobachtung anzustellen, die Johannesjünger hätten dem Zeugnis ihres Meisters nicht getraut, vielmehr Jesus nur als Lehrer anzusprechen gewagt, und daraus Schlüsse auf die Geschichtlichkeit der Szene zu ziehen (Ws), sollte man angesichts 1 49 unterlassen (Loisy 243). An die Anrede knüpft sich mit Beziehung auf περιπατοῦντι 36 die Frage, wo er, der reisende Lehrer, herberge, Gastfreundschaft geniesse; s. zu Lc 19 5. Dort wollen sie dann eingehender mit ihm reden, als gerade jetzt hier im Freien möglich ist. Darauf **39** lädt er sie ein, gleich mit ihm zu kommen. Im Gegensatz zu dem synoptischen Jesus (Mt 8 20 Lc 9 58) hat der johanneische ein Asyl (Loisy 244). Sie aber verbrachten den noch übrigen Teil des Tages bei ihm. Der unvergessliche Augenblick des beginnenden Jüngertums wird genau bestimmt: es war nach babylonisch-jüdischer Zählung nachmittags vier Uhr, beginnender Feierabend; vgl. die Emmausjünger Lc 24 29 (Thm 407). Ueberdies mag ein Allegorist daraus den Stand der Weltuhr entnehmen. Denn von den zwölf Stunden des Tags 11 9 bedeutet die Gegenwart des Evglsten „die letzte" I Joh 2 18; die elfte ist schon angebrochen. Den Anbruch der zehnten aber bezeichnet der Beginn der christl. Aera, die somit den sechsten Teil des ganzen Welttags ausmacht, nach derselben typischen Verwertung des Hexaëmerons, aus welcher die Erörterung eines messianischen Sabbats entsprang: s. zu Apk 20 4; über die Bedeutung der zehnten Stunde vgl. J. Réville 129, Loisy 247. Um so weniger hat es auf sich, wenn hier auch 40–42 noch auf denselben Tag mit 35–39 verlegt wird, wie syr sin v. 41 ausdrücklich bezeugt: Andreas sah den Simon an diesem Tage (anders Zn, Komm. 128 f.). Eine Reihe von, mit Voranstellung des Prädikats asyndetisch auf einander folgenden, Sätzen eröffnet **40** die Mitteilung, dass ***Andreas*** (der andere bleibt ungenannt und unbestimmt wie Lc 24 18; er wird vielfach, z. B. von Ldt, Zn, Ws, Calm mit dem Lieblingsjünger und Evglsten gleichgesetzt, wogegen Loisy 244 f.) **41** ***zuerst*** einen Bekannten antraf (εὑρίσκει), und zwar merkwürdigerweise gerade ***den eigenen Bruder*** (τὸν ἴδιον). Von den beiden hier bezeugten Lesarten πρῶτος ℵL Tischd. und πρῶτον A B Lachm. Treg. W-H ist die letztere vorzuziehen; sie soll die Begegnung der Brüder als den ersten Fall eines solchen „Treffens", wie es

haben den Messias gefunden — das ist übersetzt: Christus.
42 Er führte ihn zu Jesus. Jesus blickte ihn an und sprach: du bist Simon, der Sohn des Johannes, du wirst Kephas genannt werden, was mit Petrus übersetzt wird.
43 Am folgenden Tage wollte er nach Galiläa abreisen und findet den Philippus. Und Jesus sagt zu ihm: folge mir!
44 Philippus war aber von Bethsaida, aus der Stadt des Andreas und Petrus.
45 Philippus findet den Nathanael und sagt zu ihm: der, von dem Moses im Gesetze geschrieben hat und die Propheten, ihn haben wir gefunden

sich 43 45 wiederholt, charakterisieren (Ws). Das πρῶτος verdankt vermutlich einer Konformation mit dem οὗτος seine Existenz, wird aber nicht selten vorgezogen, vor allem im Interesse der Harmonistik, die daraus, dass Andreas „als der erste“ seinem Bruder begegnet, schliessen zu dürfen glaubt, auch der unbenannte Jünger, den sie mit dem Apostel Joh. identifiziert, habe seinen Bruder (den Zebed. Jak.) getroffen. Damit ist dann die Eintracht zwischen dem 4. Evglm und der synopt. Tradition hergestellt: in beiden Fällen haben sich die gleichen zwei Brüderpaare (Petr. Andr. — Joh. Jak.) dem Herrn als die ersten angeschlossen (Mr. Gdt. Ldt. Zn II 470 479 f.; Komm. 129—132, vgl. auch E. Schwartz, Tod d. Söhne Zeb. 48). Das Resultat des zuvor mit Jesus geführten Gesprächs (= Lc 24 31 ἐπέγνωσαν αὐτόν) erhellt aus dem von Andreas nachdrücklich an die Spitze gestellten εὑρήκαμεν: Auge und Ohr der Johannesjünger war schon bisher überall gewesen, wo etwas von der Hoffnung und Verheissung Israels aufgehen wollte. Der im NT nur hier und 4 25 vorkommende Name Μεσσίας scheint den Hellenisten weniger geläufig gewesen zu sein. In ἐμβλέψας **42** liegt wie 36 das fixierende Anblicken, hier des Herzenskundigen 2 25, welcher sofort die Härte und Festigkeit dieses Charakters (gewöhnl. Ausl., Ws) oder vielmehr des Pt künftige Berufsstellung erkennt und mit κληθήσῃ auf Mt 16 18 weissagt (Ldt), an welche Stelle das feierlich einführende σὺ εἶ erinnert. Naturgemässer erfolgt übrigens nach Mc 3 16 die Benennung erst auf Grund längerer Bekanntschaft. Der Vater heisst Johannes wie 21 15—17 und im Hebräerevglm, statt der griech. Verkürzung Ἰωνᾶς Mt 16 17, vgl. II Reg 25 23. Die Bekanntschaft Jesu mit Namen und Familienverhältnissen des Ankömmlings darf gewiss nicht (mit Ws) auf eine Mitteilung des Andreas zurückgeführt werden, sondern hat im Sinne des Evglsten ihren Grund in dem übernatürlichen Wissen des Herrn (so Chrys Aug. Cyrill. Maldonat II 444. Grill I 43 f. u. a.). Das ἐξελθεῖν **43** bezieht sich entweder auf die Herberge 39 (Mr) oder überhaupt auf die Gegend v. 28 (gewöhnl. Ausl.). Eben war Jesus zum Aufbruch bereit, da *findet er den Philippus* — es ist der erste Jünger, den er selber trifft — und beruft ihn mit dem solennen ἀκολούθει μοι Mt 8 22 9 9 = Lc 5 27 9 59 (Thm 408) zur Jüngerschaft, also in seine ständige Begleitung, nicht etwa bloss zur Mitreise in die Heimat (Gdt, Ws). Denn **44** deutet nicht sowohl die Veranlassung des Rufes Jesu, als vielmehr des Kommens des Philippus an, der bei ihm seine Landsleute aus Bethsaida (vgl. 12 21) zu finden hofft. Aber auch der **45** genannte Nathanael (נְתַנְאֵל = Theodor) ist wenigstens im galiläischen Kana zu Hause (21 2). Da die Begegnung mit ihm als das Ereignis des 43 angedeuteten Tages gelten soll, muss sich der Auftritt unmittelbar an den vorigen anreihen und darf also die Szene nicht etwa gleich nach Kana 2 1 verlegt werden. Mit ὃν ἔγραψεν Μωυσῆς (Dtn 18 15) *καὶ οἱ προφῆται* wird nach Lc 24 27 der Messias umschrieben. Daraus, dass Philippus den Herrn als Sohn Josephs bezeichnet, ohne Korrektur zu erfahren, schliessen die Kritiker (seit

in Jesus, dem Sohn des Joseph, dem Nazaretaner. [46] Nathanael sagte zu ihm: kann aus Nazaret etwas Gutes her sein? Sagt Philippus zu ihm: komm und sieh! [47] Jesus sah den Nathanael auf sich zukommen und äussert sich über ihn: siehe da, wahrhaftig ein Israelit, in dem kein Falsch ist. [48] Nathanael sagt zu ihm: woher kennst du mich? Jesus antwortete und sagte zu ihm: bevor Philippus dich rief, sah ich dich unter dem Feigenbaum. [49] Nathanael antwortete ihm:

Str, neuerdings J. Réville 131, Loisy 258 f.) mit Recht, dass der 4. Evglst sich nicht zum Glauben an die jungfräuliche Geburt bekannt hat; s. auch zu 1 13 6 42 7 28 41. Zunächst offenbart sich **46** die Macht der Vorurteile, deren Bann selbst Nathanaelseelen erliegen. Warum kann schwerlich ***etwas Gutes aus Nazaret sein?*** Weil es in Galiläa lag (7 52), meint die ältere, dagegen die neuere Ausl., weil es im AT nicht vorkommt (s. zu Lc 1 26) oder wegen seiner Kleinheit, oder weil seine Einwohner unwissend, unsittlich u. s. w. waren (Zn, Komm. 136: N. ein „verrufenes Nest"), was sonst freilich nicht bezeugt ist. Dagegen konnten sich wegen des Vorkommnisses Mc 6 1—6 = Mt 13 53—58 = Lc 4 16—30 abschätzige Urteile über Nazaret bei den Christen, wegen der Herkunft Jesu aus Nazaret eben solche auch bei den Juden bilden; s. zu Act 24 5: dann läge ein Anachronismus, Uebertragung von Erfahrungen der Gemeinde auf die Geschichte Jesu vor (Schlt 364). Philippus weiss, dass jetzt nicht Ort und Stunde zum Disputieren ist; daher nur ἔρχου καὶ ἴδε: optimum remedium contra opiniones praeconceptas (Bengel). In der Tat ergibt sich Nathanael zwar nicht voreilig, weist aber noch weniger die Zumutung, persönliche Erfahrung zu machen, von sich; seine Zweifel sind also redlicher Art. Jesus erkennt ihn daher **47** ***in Wahrheit*** (ἀληθῶς) als einen Ἰσραηλίτης (theokratischer Ehrenname wie Rm 9 4 11 1 II Kor 11 22), sofern in ihm kein δόλος ist (vgl. Apk 14 4 5), er sich vielmehr im Gegensatze zu seinen, vom Dämon der Lüge besessenen, Volksgenossen (8 44) aufrichtig und ernstlich um die Wahrheit bemüht. Jesus spricht περὶ αὐτοῦ, also zu seinen Begleitern, doch so, dass der sich Nähernde ihn versteht. Nathanaels Frage **48** bezieht sich auf den Anspruch Jesu, ihn, dem er zum erstenmal begegnet, zu kennen. Jesu Antwort geht ihrem Wortlaute nach nur auf ein wunderbares Fernsehen. Aber der Eindruck, welchen das Wort auf Nathanael macht, führt auf ein wunderbares Wissen von der 42 geschilderten Art. Denn Nathanael zeigt sich **49** nicht sowohl über den Fernblick, als über den Seherblick erstaunt, darüber nämlich, dass Jesus eine Seite angetastet hatte, die den Grundton von Nathanaels Gemütsleben bilden musste (Loisy 261). Denn die Situation, in welcher ihn Jesus erblickt (ὑπὸ τὴν συκῆν 48 ist nach 50 mit εἶδόν σε zu verbinden, nicht mit φωνῆσαι), muss eine Beziehung auf seine Eigenschaft als lauterer Israelite haben (Ldt. Zn, Komm. 138). Was er dort unter einem der Feigenbäume, von welchen die Wohnungen umgeben gedacht sind (Mch 4 4 Sach 3 10), erlebt hatte, das verbürgt ihm, dass seine Stunde jetzt geschlagen hat, da ihn Jesus daran erinnert. Wie auch Schiller den Bericht verstanden hat (Jungfrau von Orleans I 10), verzichtet dieser auf Blosslegung des dem inneren Leben angehörigen Zuges; doch hängt derselbe jedenfalls mit der „Hoffnung Israels" Act 28 20 zusammen. Daher durchblitzt ihn die Ahnung, dass Jesus dieselbe erfüllen, Israels Erlösung bringen werde. Die theokratische Bedeutung des υἱὸς τοῦ θεοῦ erhellt aus der näheren Bestimmung βασ. τοῦ Ἰσρ. Beides ist steigernder Ausdruck für Μεσσίας 41. Auch hier, wie wiederum 12 13 begegnet der Ehrenname Israel, während Jesus 18 33 König der Ju-

Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist König von Israel. 50 Jesus ant-
wortete und sagte zu ihm: glaubst du, weil ich dir sagte, dass ich dich
unter dem Feigenbaum sah? Du wirst Grösseres als derartiges sehen.
51 Und er sagt zu ihm: wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr werdet
den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinaufsteigen und
hinabsteigen auf den Sohn des Menschen.

---

den zu sein ablehnt. Fast überrascht wegen des schnellen Eintretens des Glaubens (πιστεύεις wird seit CHRYS. meist fragend gefasst, natürlich, ohne dass dadurch der Satz einen tadelnden Charakter bekäme), verheisst Jesus **50** solcher Bereitschaft noch Grösseres, wie denn auch gleich 2 1—11 statt des Wunders des Wissens ein Wunder des Schaffens folgt. Solche Verheissung wird **51** feierlich eingeführt mit ἀμὴν ἀμήν. Joh hat immer (noch 24 mal) ein doppeltes, die Snptkr nur ein einfaches ἀμήν. Nie aber kommt im NT eine solche Formel vor, ausser in Jesu Munde. Sie ausdrücklich zu erklären, wie die übrigen semitischen Laute im Evglm, erscheint dem Evglsten unnötig. Die Verheissung richtet sich nicht an den zunächst Angeredeten allein, sondern an die nach 47 anwesend gedachte Mehrheit (ὑμῖν). Mit ἀπ' ἄρτι (A gegen ℵBL) würde die jetzt anhebende Zeit allem Früheren entgegengesetzt: über die Anfänge der Jüngerschaft hinaus ein Ausblick in die Erfahrungen der eigentlichen Lehrjahre. Diese aber bringen weder bei Joh noch bei den Snptkrn mit Ausnahme des zweifelhaften Falles Lc 22 43 Angelophanien. Die Engel bei der Auferstehung und Himmelfahrt sind isolierte Erscheinungen, und ihr späteres Auftreten 20 12 war vielleicht Veranlassung, weshalb jene Zeitbestimmung ausfiel. Wahrscheinlicher ist sie aber aus Mt 26 64 eingetragen. Was einmal der Täufer gesehen hat, den Himmel offen und göttliche Kräfte auf Jesus herabsteigen v. 32—34, das sollen dauernd die Jünger sehen. Der geöffnete Himmel erscheint Gen 28 10—17 Jes 64 1 Ez 1 1 Act 7 56 als Bild der Gottesnähe; nähere Ausführung davon ist das Auf- und Absteigen der Engel auf der Jakobsleiter. Nach vollbrachtem Auftrage steigen die einen auf, aber schon schweben zu neuer Dienstleistung andere wieder herab. Das scheinbare Hysteron-proteron ist dasselbe wie Gen 28 12. Nachher ruft Gen 28 17 Jakob aus: Wie heilig ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes, denn Gottes Haus, und hier ist die Pforte des Himmels! Was der Patriarch nur im Traume sah, das sollten die Jünger in Wirklichkeit erleben: fortdauernden lebendigen Wechselverkehr zwischen Himmel und Erde, wie solcher eintrat mit der Erscheinung des Logos im Fleisch. Somit sind die Engel Symbole der ununterbrochenen Offenbarung Gottes im Lebenswerke des Messias (LCK), Vermittler der göttlichen Wunderhilfe, wie gleich 2 1—11 auf der Hochzeit zu Kana (WS), darum aber doch gleich dem Inhalte dieser Geschichte selbst sinnbildlich zu verstehen, der johann. Ersatz für die „dienenden Engel" Mc 1 13 = Mt 4 11 (THM 404), vgl. auch Mt 26 53. ***Des Menschen Sohn*** aber ist einfach der synopt. Terminologie entnommene Bezeichnung Jesu als des Messias, im 4. Evglm um so mehr am Platze, als der hier sich selbst darstellende Logos-Christus fortwährend berufsmässig spricht; s. zu 3 13 6 27 12 34 Mc 2 10 = Mt 9 6 = Lc 5 24. Vgl. NtTh II 426—430. GRILL I 46—50 73 f. V. 51 mit SOLTAU (ZntW 1901 S. 142) für einen Einschub zu erklären, weil es „als erste Ankündigung an einen neugeworbenen Jünger recht befremdlich" klinge, liegt kein Grund vor.

Wie 1 19—28 29—34 den Abschnitten Mc 1 5—8 9—12 entspricht, so Joh 1 35—43 der Stelle Mc 1 16—20 = Mt 4 18—22: Berufung der Jünger. Von einem bloss vorläufigen

Anschlusse derselben (vgl. gegen diese Ausflucht der Harmonistik auch zu Mc 1 20 = Mt 4 22), als ob Joh erzähle, wie Jesus die ersten Gläubigen gewinnt, während die Synptkr berichten, wie er dieselben Leute, nachdem er sich zeitweilig wieder von ihnen getrennt, bei einer späteren Gelegenheit zu seinen Aposteln beruft (Ldt I 335), kann umso weniger die Rede sein, als das ἀκολούθει μοι (s. zu 43) dem ἠκολούθησαν αὐτῷ Mc 1 18 = Mt 4 22 entspricht und „die Jünger" demgemäss sofort 2 2 12 17 22 3 22 4 2 8 27 31—38 ständig in seiner Begleitung erscheinen, nicht aber etwa eine definitive Berufung erst noch abwarten. Da somit jedwede Spur davon, dass beide Berichte auf gegenseitige Ergänzung angelegt seien, fehlt (anders z. B. 3 24), so ergibt sich als unabwendbare Folgerung, dass Joh den früheren Bericht durch einen ganz anders gearteten, jenen ausschliessenden (Loisy 245 f.), ersetzt (Schlt 261—263). Jesus sucht hier die nächsten Anknüpfungspunkte im Kreise des Täufers und hält sich daher drei Tage in dessen Nähe auf (29 35 43), während er in der Synopse, abgesehen von der Taufe selbst, in keine Berührung mehr mit ihm tritt, sondern nach einem, bei Joh nirgends einschiebbaren (vgl. 2 1), 40tägigen Aufenthalt in der Wüste sich sofort nach Galiläa wendet, wo die Erstlingsberufungen erfolgen. Hier dagegen befindet man sich in Peräa, die Brüder werden nicht paarweise berufen, die Zebedaiden überhaupt gar nicht genannt (s. z. v. 41), wie auch vom Fischerhandwerk nicht mehr die Rede ist. Die johann. Neubildung (Br 112, Vkm 82) knüpft somit unter Eliminierung des unassimilierbaren Zwischenstücks Mc 1 13—15 (Versuchung, Galiläa, Reichspredigt) die Berufungsszene unmittelbar an den Bericht vom Täufer. Als erster Beweis der vom Täufer bezeugten Gottessohnschaft erfolgt der Anschluss von fünf Jüngern, deren etliche zuvor der grossen (3 26) Schule des Täufers angehört hatten. Der Bericht davon verteilt sich auf zwei Tage und schliesst an die Trias von Tagen, welche der Einführung des Messias durch den Täufer gewidmet waren (1 29 35), so an, dass der dritte derselben mit dem ersten Tag der Berufung zusammenfällt, während der zweite Berufungstag den Anfang einer neuen Tagreihe bildet (s. unten zu 2 1). Somit dürfte die scheinbare Chronologie nur Anhaltspunkte für eine sachliche Disposition sein (O. Htzm 94), in welchem Falle es nicht weiter ins Gewicht fiele, dass die Vorstellung, wonach 40—42 noch auf den 39 zu Ende gehenden Tag fallen soll, schwer zu vollziehen ist (Ws). Dieser dritte Tag des Täufers ist aber zugleich der erste, an welchem Jesus selbst aktiv auftritt (O. Htzm 154), neben einem Ungenannten das Bruderpaar Andreas und Petrus an sich ziehend. Wie dieser Tag in der Berufung der Letztgenannten, so gipfelt der andere 43—51 in der Berufung des im 4. Evglm neu in den Jüngerkreis eingeführten Nathanael, welcher die des Philippus vorangegangen war. Man hat den, der Synopse unbekannten, Jünger, wenn man nicht an seiner Zugehörigkeit zu dem Kreise der Zwölfe zweifelte (Schleiermacher, L J 368) oder sie gar leugnete (Chrys Aug), bald in Bartholomäus, sofern dieser Name nur Patronymikum ist und in den Apostelkatalogen (abgesehen von Act 1 13) Bartholom. unmittelbar auf Philippus folgt, während Nathanael fehlt (zuletzt Calm 157. Zn, Komm. 143), bald, wegen der Sinnverwandtschaft „Gottesgabe" in Matthäus (zuletzt Resch, Paralleltexte zu Luc. 829 ff. und Rohrbach, D. Berichte über d. Auferstehung 1898 S. 51 f.) wiederfinden wollen. Der gleiche Grund spricht aber auch für Matthias (Hgf, NT extra can. rec. [2]1884 S. 119), und endlich hat man, wegen der ausgezeichneten Stellung oder wegen seiner anfänglichen Verachtung Nazarets, Joh (Späth, ZwTh 1868 S. 168 ff.) oder auch Pls vorgeschlagen. Die letztgenannte Identifikation — früher von Hönig (ZwTh 1884 S. 110 ff.) und Hausrath (IV 409 ff.) vertreten — wird neuerdings aufs wärmste empfohlen von O. Schmiedel (Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung [2]1906 S. 22 f. 117—119) und Kr (I 444 492 506 II 353 f. 359 f.), der den Zweck des ganzen Abschnitts 1 19—51 darin sieht, dass 19—34 das Judentum als die blosse Vorbereitung des Niederen auf das Höhere, 35—42 der innere Uebergang des Judentums in die wahre Jüngerschaft Jesu und 43—51 der

II 1 Am dritten Tage war eine Hochzeit im galiläischen Kana, und die Mutter Jesu war dort. 2 Aber auch Jesus war zur Hochzeit geladen

Uebergang des Christentums in die Heidenwelt dargestellt wird (II 368). Kr erblickt in Andreas den Gnostiker Menander (I 467 II 24 f. 337), in seinem Bruder den Simon von Gitta (II 337 340 342). Philippus, hinter dem der Diakon und Evangelist Ph. stehe (II 347 ff.), repräsentiere das Heidenevangelium. Diese Einzelheiten fallen mit der Gesamtauffassung Krs (s. S. 28 f.). Wir kehren zur Vergleichung der synopt. und johann. Darstellung zurück. Anstatt dass Jesu Reichspredigt, welche Mc 1 14 15 die Voraussetzung der Jüngerberufung bildet (Vkm 71), erst unter dem bestimmenden Druck der sich entwickelnden Situation zur Entfaltung seines messianischen Programms führt (s. Einl. zu Synopt. I 3), nahen ihm hier gleich die Erstberufenen mit dem Bekenntnisse seiner Messianität, Königswürde und Gottessohnschaft (41 45 49): Worte, welche gerade so unhistorisch sind, wie des Täufers Eröffnungen über Präexistenz und Gotteslamm (vgl. Loisy 246 252 f.). Wie sie dem gesamten Pragmatismus der synopt. Geschichte schnurstracks zuwiderlaufen, so setzen sie einen bestimmten Gehalt von Gemeindeglauben bereits voraus. Mögen auch schon in der Nähe des Täufers messianische Erwartungen sich geregt haben (Wzs, EvG 404) und die erste Bekanntschaft Jesu mit einigen seiner Anhänger aus jenen Zeiten herstammen, so hat doch Joh mit solchen Ueberlieferungen auch synopt. Stoffe zusammengearbeitet zu einem einheitlichen Bilde, welches sein konkretes Leben aus den Tatsachen der eigensten Gegenwart des Schriftstellers zieht: Bruder führt den Bruder, Freund den Freund, Landsmann den Landsmann dem Heil in Christus zu. Auf Grund natürlicher Beziehungen schlingt sich das höhere Band. Im Gegensatze zu allem Folgenden stellt dieses Eingangsbild den vollkommen geradlinigen, normalen Verlauf der Sache dar, wozu auch dies gehört, dass die ersten Jünger direkt der Schule des Vorläufers entstammen. Entsprechend einem schon 1 7 8 15 20 25—27 30 und dann wieder 3 26—31 stark hervortretenden, leitenden Gesichtspunkt des Joh weist und schickt hier der Täufer selbst seine Jünger zu Christus (O. Htzm 94). Dies aber ist der Kern des ganzen Berichtes. Damit schliesst zugleich die Introduktion ab.

Die Hochzeit zu Kana. 2 1—12. *Am dritten Tage* **1**, nämlich von dem 1 43 bezeichneten an (Orig. Cels. 6 30), sodass von 1 19 an ungefähr eine Woche vergeht (O. Htzm 113 151). Das galiläische Kana rekognosziert die neuere Geographie jedenfalls mit grösserer Wahrscheinlichkeit in dem drei bis vier Stunden nördlich von Nazaret gelegenen Ort Chirbet-Kana, als in dem viel näheren, nur anderthalb Stunden nordöstlich von Nazaret befindlichen Kefr Kenna der älteren Tradition. Durch τῆς Γαλ. wird es auch 11 4 46 21 2 von dem eher zu Phönizien gehörigen Kana im Stamme Asser Jos 19 28 unterschieden, welches Euseb. (Onomastica sacra, ed. Lagarde 271) als Ort des Wunders angibt (so auch Thoma 418). Zu Galiläa im weiteren Sinne (s. zu 12 21) gehört freilich auch dieses Kana, und dann würde hier Peräa, wie 4 46 Judäa und Samaria, den Gegensatz bilden. Die 4 52 angegebene Entfernung passt besser zu diesem, zwei bis drei Stunden südöstlich von Tyrus gelegenen, heute noch unter demselben Namen bestehenden Ort. Josephus erwähnt öfters ein galiläisches Dorf dieses Namens, Vit. 16, Ant. XIII 15 1, Bell. I 17 5 4 7. Die Anwesenheit der Mutter Jesu in dem befreundeten Hause soll bloss die Einladung **2** motivieren: ἐκλήθη Sing., weil nur infolge seiner Ladung auch die Jünger dazu kamen. Dass die Mutter Jesu damals in Kana ihren Wohnsitz gehabt hätte (Renan, Ew, Ws; dagegen Zn, Komm. 146 72) geht aus der Darstellung nicht hervor. Der Evglst deutet es mit keiner Silbe an, und 12 begibt sich Jesus mit Mutter und Brüdern nach Kapernaum. An einem der letzten Tage

nebst seinen Jüngern. 3 Und da es an Wein gebrach, sagt die Mutter
Jesu zu ihm: sie haben keinen Wein. 4 Jesus sagt zu ihr: was habe
ich mit dir zu schaffen, Frau! Noch ist meine Stunde nicht gekommen.
5 Seine Mutter sagt zu den Dienern: tut, was er euch sagt! 6 Es waren
aber dort sechs steinerne Wasserkrüge aufgestellt gemäss der Reinigung

der selbst wieder ungefähr eine Woche beanspruchenden Hochzeitsfeier (Gen 29 27 Jdc 14 12 Tob 11 18) wird, zumal bei Vermehrung der Festgesellschaft, Mangel an Wein fühlbar **3**: übrigens eignet diese Bedeutung dem Worte ὑστερεῖν erst in der späteren Gräzität, vgl. Mc 10 21. Statt ὑστερήσαντος οἴνου bieten א und Cod it hebräisierend οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου· εἶτα und statt οἶνον οὐκ ἔχουσιν א pesch οἶνος οὐκ ἔστιν (Tischd und Zn II 559; Komm. 150 81 geben den Lesarten von א den Vorzug; es handelt sich aber offenbar um eine erklärende Glosse, Ws). Wenn die Mutter auf den Uebelstand aufmerksam macht, so liegt darin zugleich eine indirekte Aufforderung zur Abhilfe. Letztere aber kann nach 1 51, worauf 11 zurücksieht, überhaupt im Zusammenhang des Logosevglms nur als Entfaltung seiner Wundermacht gedacht sein. Ebenso klar ist **4** die bestimmte Abweisung der Bitte durch מַה־לִּי וָלָךְ II Sam 16 10 Jos 22 24 Mc 1 24 5 7 Mt 8 29 Lc 4 34 8 28. Was haben wir miteinander zu schaffen? Was vermengst du unsere ganz auseinanderliegenden Gesichtspunkte und Interessen? Wir stehen in gar keiner solchen Beziehung zu einander, verstehen uns nicht: Steigerung von Luc 2 49 (Str 509) und Mc 3 33 (Vkm 276). Man darf die Worte nicht verstehen wollen, wie sie schon Nonnus und Luther gedeutet haben: Was geht das mich und dich an? (neuerd. Bröse, NkZ 1897 S. 841 ff. Nestle, Exp. T. 1898 S. 331 f. 562. Blass XV f.). Und mag auch γύναι wie 19 26 noch eine ganz ehrerbietige, ja trauliche Anrede heissen: immer betont es anstatt μῆτερ die veränderte Stellung und die daraus fliessenden Folgen (trotz Bourlier, der die Uebersetzung: liebe Mutter wagt, Revue biblique internat. VI 1897 S. 404 ff.). Häretiker haben sich das zunutze gemacht, um den Schluss zu ziehen, Maria sei gar nicht die wirkliche Mutter Jesu gewesen; dagegen findet die kath. Ausl. die Voraussetzung für die Wahl des Ausdrucks in der Gottheit Christi, während die altprotest. Streitexegese gegen den Mariendienst zu Felde zieht. Aus der ihn stets begleitenden unmittelbaren Gewissheit über seine Aufgabe spricht Jesus das Wort von der ὥρα: diese empfängt ihre nächste Beziehung allerdings aus dem Zusammenhang, s. z. B. 7 30 8 20 auf die Gefangennehmung; hier also wegen 11 die Stunde zur Enthüllung der messianischen Herrlichkeit; doch s. unten S. 75. Ueber die psychologischen Zwischenglieder im Fortgang **5** s. zu 7 10. „Sie hofft nicht wegen, sondern trotz der Antwort" (Ldt). Zur Form s. Gen 41 55 ὃ ἐὰν εἴπῃ ὑμῖν ποιήσατε. Im Hochzeitssaale **6** (ἐκεῖ) ***waren sechs steinerne Wasserkrüge*** (tragbar 4 28) ***hingestellt*** (κεῖμ. wie 19 29) ***gemäss*** (welche Bedeutung in diesem Falle in „behufs" übergeht) ***der Reinigung der Juden***, d. h. der bei ihnen stattfindenden Sitte, sich zu reinigen, s. zu Mc 7 3 4. Jesus heisst die Krüge mit Wasser füllen (wie Jer 13 12 mit Wein), um so eine Grundlage für sein Tun zu schaffen. In jeden Krug (ἀνά ist auch Mt 20 9 Mc 6 40 distributiv) gehen zwei bis drei Bat. Denn μετρητής ist davon die griech. Uebersetzung und nach Josephus Ant. VIII 2 9 identisch mit einem attischen μετρητής. Das ganze Quantum macht fünf bis sieben Hektoliter (472—709 l; Zn, Komm. 155 95) aus, s. zu Lc 16 5. Weil sie das ernsthaft prosaisch nahmen, haben die Gelehrten mannigfache Abhilfe geleistet, indem sie das Quantum durch wohlwollende Berechnung verringerten (Bunsen,

der Juden, jeder zwei oder drei Mass fassend. [7] Jesus sagt zu ihnen:
füllt die Wasserkrüge mit Wasser; und sie füllten sie bis obenhin. [8] Und
er sagt zu ihnen: jetzt schöpft und bringt dem Speisemeister. Die aber
brachten es hin. [9] Als aber der Speisemeister das Wasser, das Wein
geworden war, gekostet hatte, und nicht wusste, woher es stammte —
die Diener aber, die das Wasser geschöpft hatten, wussten es — da
ruft der Speisemeister den Bräutigam [10] und sagt zu ihm: jedermann
setzt zuerst den guten Wein auf und (erst), wenn sie trunken geworden
sind, den geringeren; du hast den guten Wein bis jetzt aufgehoben.
[11] Dies tat als Anfang der Zeichen Jesus im galiläischen Kana und
offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger gewannen Glauben an

---

Bibelw. IX 277) oder indem sie nicht die ganze Wassermasse zu Wein werden (Lck) oder nicht allen Wein „sofort" zum Trinken bestimmt sein liessen (Ldt), wohl auch die Quantitätsvorstellung dem Evglsten ins Gewissen schoben (Ws), zum mindesten versicherten, dass die Gegenwart Jesu jedem Exzess vorgebeugt hätte (Hgstb). Andererseits wollte man in der Sechszahl der Krüge eine Andeutung der Not und Mühsal des Lebens finden (J. P. Lange), während gegenteils die grosse Fülle noch besonders dadurch betont ist, dass nach **7** alle Krüge bis oben gefüllt werden; sie soll in Jesus den zeigen, welcher aus dem Vollen spendet 1 16 und, wie Gott selbst 3 34, seine Gaben nicht nach kargem Masse zumisst (Str 1864 S. 510, vgl. Iren. haer. III 16 7). Die Krüge haben, nachdem sich die Gäste anfangs die Hände darin gewaschen, leer gestanden und müssen jetzt neu gefüllt werden zur Abspülung der gebrauchten Gefässe. Die Voraussetzung, dass bei diesem Neufüllen das Wasser sich in Wein verwandelt, erhellt **8** aus νῦν. Der ἀρχιτρίκλινος oder τραπεζοποιός, triclinarches wird von manchen Auslegern unbefugt in den συμποσίαρχος = arbiter bibendi verwandelt; er ist aber nur der Speisemeister, welcher für die Ordnung des Mahles zu sorgen, die Bedienung zu leiten und die Speisen und Getränke zu kosten hat, praegustator (Loisy: maître d'hôtel). Das οὐκ ᾔδει **9** gehört wohl noch zu dem motivierenden Vordersatz; in Parenthese stehen dann bloss die Worte οἱ δὲ διάκ. ᾔδ. οἱ ἠντλ. τὸ ὕδωρ, um die Wirklichkeit des Wunders zu bekräftigen. Der beim Schöpfen nicht gegenwärtig gewesene Triklinarch weiss nicht, dass der Wein aus den Krügen floss, muss daher fragen. Die schwerlich irgendwo nachweisbare Sitte **10** wollte man vergeblich aus Martial 1 27 oder Plinius H. n. 14 13 belegen; am scheinbarsten ist noch Wettsteins Zitat aus Cassius Iatrosophistes. Der Erzähler verschweigt, was der Bräutigam zur Antwort gab. Für den Evglsten hatte mit der lobenden Aeusserung des Speisemeisters die Geschichte eben ihren Abschluss gefunden (Loisy 279). Er berichtet auch nichts von dem Eindruck, den das Wunder auf die Hochzeitsgesellschaft gemacht hat. Es kommt ihm bloss darauf an, die Wirkung auf die Jünger festzustellen. Das andere liegt ausserhalb seines Gesichtskreises. ***Dies tat* 11 *als Anfang*** (der Artikel vor ἀρχήν ℵ rec. ist zu streichen) ***seiner Zeichen*** (in σημεῖον liegt die den Wundertäter bezeugende Eigenschaft) ***Jesus im galiläischen Kana*** (was nicht heissen soll, dass hier und 4 54 nur die galiläischen Wunder gezählt werden, oder gar nur die in Kana verrichteten) ***und offenbarte seine Herrlichkeit***, sodass man die Beobachtung 1 14 machen konnte; daher auch der zuvor schon vorhandene Glaube an ihn 1 35–51 jetzt fester, mit einem Male unbedingt gewiss wurde: ἐπί-

ihn. [12] **Hierauf ging er hinab nach Kapernaum, er und seine Mutter und Brüder und seine Jünger. Und dort blieben sie einige Tage.**

στευσαν. Hierauf **12** *ging er hinab*, weil Kapernaum am See lag, mit Mutter, Brüdern (s. zu Mc 3 21 32 = Mt 12 46 = Lc 8 20) und Jüngern. Doch blieben sie daselbst nur wenige Tage, weil das Osterfest nahte. In Wahrheit wurde Kapernaum Stätte bleibender Niederlassung und dauernder Wirksamkeit für ihn allein, s. zu Mc 3 21 und Einl. zu Synopt. I 4.

An die Stelle des Eröffnungstages der Wirksamkeit Jesu in der Synagoge zu Kapernaum tritt eine ganz neue Geschichte oder vielmehr eine kunstreiche Lehrdichtung, eine beziehungsreiche Allegorie; wie und wofür sie zu nehmen sei, kann keinem zweifelhaft erscheinen, der aus Mc 1 23–28 = Lc 4 33–37 gelernt hat, wie eine wirkliche Geschichte anfängt. Zu unterscheiden sind die mancherlei und an zerstreuten Orten begegnenden Elemente, die Voraussetzungen für die Leistung des Allegoristen, und die spezielle Tendenz des letzteren, der Sinn der Lehrdichtung. Wasser ist sozusagen Sinnbild des Sinnbilds, alles, was noch bloss Symbol, noch nicht Geist und Wahrheit ist 3 5 4 13 14 7 38. Die Periode, da Geist und geistiges Leben noch nicht vorhanden 7 39, die Periode des noch nicht realisierten Sinnbilds ist mithin durch die Taufe des Johannes, die allein mit Wasser geschieht, dargestellt 1 26. Wasser ist das Element des Vorläufers. Jesus dagegen sollte das Sinnbild zur Wahrheit machen 1 33. Die dem äusseren Zeremoniell dienenden Gefässe des Judentums, welche vor ihm stehen 2 6, enthalten das Wasser, welches durch Jesus in Wein verwandelt werden soll: äusserlich reinigendes Wasser in herzstärkenden Wein. Dieser aber bedeutet im Gegensatze zum blossen Sinnbilde das geistige Leben selbst. An die Stelle der at. Wasserspenden Ex 17 5–7 Num 20 6–11 tritt daher die nt. Weinspende. Das Evglm ist neuer, die alten Formen sprengender Wein Mc 2 22 = Mt 9 17 = Lc 5 37 38, wie anlässlich des Fastens der Pharisäer und Johannesjünger Mc 2 18 = Mt 9 14 = Lc 5 33 erklärt wird. Gegenüber dem fastenden Johannes, welcher das Alte repräsentiert, trinkt der Menschensohn Wein Mt 11 18 19. Der mit Wein gefüllte Becher ist das Sinnbild des neuen Bundes Mc 14 24 = Mt 26 28 = Lc 22 20. Der Wein ist das Sinnbild der Festfreude im Himmelreich Mc 14 25 = Mt 26 29 = Lc 22 18. Das Himmelreich ist gleich einem Weinberge Mc 12 1–9 Mt 20 1–8 21 28 33–41 Lc 13 6–9 20 9–16 und demgemäss Joh 15 1 Jesus der rechte Weinstock. Die Jünger endlich, vom Geist erfüllt, erscheinen dem fleischlichen Auge als gefüllt mit süssem Wein Act 2 13. Die wahren Christen hingegen halten sich nicht an den Wein, wie ihn die Natur hervorbringt, sondern „werden voll Geistes" Eph 5 18. Zu den sich auf Grund der bestehenden Symbolik von selbst verstehenden Zügen gehören aber auch Ort und Gelegenheit, da Christus den Wein der messianischen Herrlichkeit spendet, d. h. die Hochzeit. Das Gottesreich ist nämlich auch gleich einem Gastmahle Mt 8 11, einer königlichen Hochzeit Mt 22 2 25 1 5 6 Apk 19 7, vgl. auch Lc 12 36. Jesus als Messias ist der Bräutigam Mc 2 19 20 = Mt 9 15 = Lc 5 34 35, seine Jünger sind die Hochzeitsgäste Mc 2 19 = Mt 9 15 = Lc 5 34, die Gemeinde ist die Braut II Kor 11 2 Apk 21 2 9 22 17, das Band zwischen dem Herrn und der Gemeinde ist die Ehe Eph 5 31 32. So erscheint Jesus auch Joh 3 29 als der Bräutigam, der Täufer als Brautwerber. So lange der Bräutigam unter ihnen ist, können die Seinigen nicht fasten (bzw. Wasser trinken). Auf einer Hochzeit also geschieht es sachgemäss, wenn er, um das freudenreiche Wesen des Evglms zu offenbaren, das Wasser in Wein verwandelt. Erinnert man sich noch, dass „die geheimnisvolle Wandelung des Wassers in Wein das stehende Wunder der dionysischen Epiphanie" war (Usener, Sintflutsagen 1899 S. 98; Beziehung der Hochzeit zu Kana auf die Dionysus-Mysterien schon bei Schelling, Philos. der Offenbarung = Sämtliche Werke 2. Abt. III IV 1858,

IV 189 f., dazu III 436 und bei Km II 501, vgl. Htm 207), so hat man die Basis, auf der sich eine Geschichte aufbaut, die als Allegorie verständlich ist, wörtlich genommen aber weder durch die Rede vom „beschleunigten Naturprozess“ (Aug bis Calm) noch durch den Hinweis auf die Analogie des kohlensauren Wassers (Neander) begreiflich und annehmbar wird, ja als „Luxuswunder“ fast anstössig erscheint (J. Réville 132 f.) und, auch von dem Wunder ganz abgesehen, mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen hat (NtTh II 421 2). Nur ein allegorisches Verständnis (J. Réville, Loisy, Kr I 587 f., Pfl II 349 f.) kann diese heben: die Hilflosigkeit des Alten liegt zutage, die Lebenskraft ist ihm ausgegangen: dem gesetzlichen Judentum „gebricht es an Wein“ 2 3 und die den Herrn davon benachrichtigt, das ist seine Mutter. Die Mutter des Messias ist das die at. Gottesgemeinde repräsentierende Weib Apk 12 1 2 5. Aber im Anfang seiner Laufbahn kann für Jesus die Zeit, das wahre Leben Israels wiederherzustellen, noch nicht gekommen sein. Vielmehr ist nach 7 39 die Existenz des Geistes durch seinen Tod bedingt. Daher die doppelsinnige Bemerkung „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ 2 4, womit im Bilde der Moment zur Wunderhilfe, in Wahrheit wie auch (7 30 8 20) 12 23 24 13 1 17 1 die Todesstunde gemeint ist; sie entspricht den „Tagen“ Mc 2 20 = Mt 9 15 = Lc 5 35. Umso begreiflicher freilich, dass eine solche Beziehung weder die Mutter noch sonst jemand verstehen kann. „Frau, was habe ich mit dir zu schaffen“, d. h. die Motive meines Handelns liegen nicht mehr im alten Religionsgeist: diese Sprache begreift sich am besten in der Allegorie und verliert alles Anstössige, wenn nicht der Sohn zur Mutter, sondern der göttliche Logos zur theokratischen Gemeinde Israels spricht, wenn nicht Personen, sondern Prinzipien sich auseinandersetzen: der in den Tod gehende Gottessohn des Christentums und der wunderverklärte Messias der Juden. Und so vollzieht sich dann endlich die begehrte Verwandlung — aber nur so, wie es an dieser Anfangsstation seiner Wirksamkeit am Platze ist: vorbildlich. Auch die bei dieser Gelegenheit fallende Bemerkung des Speisemeisters 2 10 ist ein Ersatz für das Wort Lc 5 39, demzufolge der neue Wein für das alte Geschlecht noch zu feurig erschien. Nur in nebenhergehender Weise ist noch das Verhältnis der Weinspende zu der Joh 6 geschilderten Brotspende ins Auge zu fassen. Sofern sich in beiden die Bedeutung der Abendmahlselemente ankündigt, gehören sie wesentlich zusammen; eine einheitliche Beleuchtung wird ihnen dort zuteil, wo nicht bloss vom Essen des Fleisches Christi die Rede ist, sondern ebenso auch vom Trinken seines Blutes, welches 6 55 „der wahre Trank“ heisst. Denn nach Mt 26 28 ist ja das Traubenblut des Abendmahls das Opferblut des Messias, d. h. das lebengebende Blut Joh 6 53–58. Dass aber beide Spenden lokal getrennt erscheinen, hat eben darin seinen Grund, dass bei der Weinspendung die Beziehung auf das Abendmahl (besonders energisch betont von Bldsp 62—67: An Stelle der in der Johannessekte gepflegten äusserlichen Wasserreinigung setzt Jesus die durch den Wein symbolisierte Reinigung durch sein Blut) nur unausgesprochen nebenherläuft, dagegen in erster Linie die Herstellung des Neuen an der Stelle des Alten den orientierenden Gesichtspunkt wie in dieser einleitenden Erzählung, so überhaupt in dem ganzen Abschnitte 2 1–4 45 bildet. Damit sind wir endlich auf den leitenden Gedanken gestossen, welcher bei der Deutung des ganzen Bildes zu beachten ist. Denn die Verwandelung des Wassers in Wein und die daran sich schliessende Tempelreinigung, die zur Entgegenstellung des alten und des neuen Heiligtums Veranlassung gibt, sind nur die Titelvignetten zu einer ganzen Gruppe von Reden, die bald von der neuen Geburt 3 3–8, bald von dem Zurücktreten des Täufers hinter dem Grösseren, welchem er den Weg bereitet 3 22 30, bald von der Erhabenheit der neuen Gottesverehrung über die bisherigen Kultusstätten 4 20–24, überhaupt vom Gegensatze des Alten und des Neuen, von der alles neu schaffenden Wirksamkeit des Logos-Christus handeln

[13] Und das Passa der Juden war nahe, und Jesus ging hinauf nach
Jerusalem. [14] Und er fand im Tempel die Verkäufer von Rindern und
Schafen und Tauben und die Wechsler sitzen; [15] und er machte eine
Geissel aus Binsenstricken und trieb sie alle aus dem Tempel, die Schafe
sowohl wie die Rinder, und verschüttete die Münze der Wechsler und
stiess die Tische um [16] und sagte zu den Taubenverkäufern: nehmt das

(Hönig 1884 S. 86—91). Die richtige Stellung zu unserer Geschichte hat bereits der Verf. des monarchianischen Prologs zu Joh (ed. Corssen 6 f.) eingenommen, indem er als ihre Tendenz erkennt, zu zeigen, dass veteribus inmutatis nova omnia quae a Christo instituuntur appareant. De quo singula quaeque in mysterio acta vel dicta evangelii ratio quaerentibus monstrat. Das hier wahrgenommene völlig freie Schalten und Walten über die traditionellen Stoffe der evang. Geschichte liefert ein bezeichnendes Muster der Unbefangenheit und Selbständigkeit, kraft welcher der Erzähler so mancherlei Buchstaben des geschichtlichen Berichtes zu Bausteinen im Tempel einer idealen Darstellung umzugestalten versteht. Die Hand aber, welche den von so blitzenden Gedankenstrahlen durchleuchteten Kristall dieser Erzählung geschliffen, hat ihre Kunstfertigkeit in der Werkstätte gelernt, wo es schon zuvor üblich geworden war, den Logos teils mit dem himmlischen Trank der Seelen, teils mit dem Speisemeister zu vergleichen, welcher den glücklichen Seelen die hl. Schalen voll wahrhafter Freude giesst, ja geradezu „Wein statt Wasser spendet und die Seele mit göttlicher Trunkenheit berauscht“, Philo, Leg. all. III 26, Somn. II 37 (J. Réville 134. Pfl II 350). Die geschichtliche Wahrheit des Berichtes liegt in dem freudehellen Charakter der Anfänge des öffentlichen Auftretens Jesu überhaupt (Wzs, EvG 388 „Charakteristik seiner Lebensweise und seines Wohltuns“), davon die synopt. Reden gegen weltliche Sorge, die Predigt von Gottes Vaterliebe, vor allem aber jene Worte vom Bräutigam und vom neuen Weine zeugen, welche in der Tat den Bildungstrieb für unsere Lehrerzählung enthalten. Aeusserlichen Anhaltspunkt mag irgend eine Lokalsage abgegeben haben, die sich an den Namen Kana knüpfte, wenn nicht etwa die symbolisierende Betrachtung auch auf diesen Namen auszudehnen ist (verschied. Vorschläge b. Hönig, ZwTh 1884 S. 88. E. A. Abbott, EB II 1800 n. 5. Kr I 588).

Die Tempelreinigung. 2 13—22. Das erste jüdische Passa unter den dreien, welche nach Joh in die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu fallen, führt ihn **13** hinauf (s. zu Act 18 22) nach Jerusalem, wo er im Vorhof (Ws. Loisy 287. Calm 170) den Tempelmarkt antrifft und gegenüber solchem Unfug mit einem richterlichen Akt einschreitet. Zur synopt. Schilderung Mc 11 15—17 = Mt 21 12 13 = Lc 19 45 46 kommt **15** das Flechten einer Geissel (φραγέλλιον = lat. flagellum) aus Binsenstricken, womit er ***alle aus dem Heiligtum hinaustrieb, die Schafe sowohl wie die Rinder:*** dieses τά τε . . . καί verbietet πάντας etwa nach Anleitung der Synopse auf die Menschen zu deuten. Auch gegen die Taubenverkäufer ist er hier milder, als in der Synopse, strenger dagegen gegen die Geldkrämer, indem er das κέρμα = Scheidemünze davon die synopt. κολλυβισταί **14** auch κερματισταί heissen, verschüttet. Die Tauben konnte er nicht „hinauswerfen“, daher der Befehl **16**, man solle sie wegtragen, mit dem Zusatze: ***Macht das Haus meines Vaters,*** darin ich als Sohn Hausrecht zu üben befugt bin, ***nicht zu einem Kaufhaus*** oder Stapelplatz: ein Gegensatz wie Mt 6 24, wobei aber möglicherweise anstatt des synopt. Zitates Jes 56 7 und Jer 7 11 (aus Bethaus wird Vaterhaus, aus Räuberhöhle Kaufplatz) die Stelle Sach 14 21 vorschwebt: Kein Krämer (wörtlich: Kanaaniter, Phönizier) wird mehr sein im

**da fort, macht nicht das Haus meines Vaters zum Kaufhaus! 17 Seine
Jünger dachten daran, dass geschrieben steht: der Eifer um dein Haus
wird mich auffressen. 18 Da erwiderten die Juden und sagten zu ihm: was
für ein Zeichen kannst du uns vorweisen, dass du solches tust? 19 Jesus
antwortete und sagte zu ihnen: brecht dieses Heiligtum ab, und in drei
Tagen will ich es aufrichten. 20 Da sagten die Juden: sechsundvierzig**

Hause Jahwes" (Hgstb, Mr, Thm 420 f., Loisy 288 f.). Die Jünger aber — sie befinden sich, ohne dass es ausdrücklich bemerkt worden wäre, in der Begleitung des Herrn — gedenken **17** über dem Anblick des heiligen Zorneifers, darin ihr Meister sich vor der Zeit aufzehren wird, an Ps 69 10, vgl. auch 119 139. Aehnlich wie Ps 22 war auch Ps 69 schon früh in der Christenheit messianisch gefasst worden, vgl. 15 25 19 28 Rm 11 9 15 3 Act 1 20. ***Der Eifer wird mich auffressen:*** φάγομαι nur im hellenistischen Idiom, und zwar mit Ausnahme von JSir 26 23,· bzw. 20, stets als Futur von ἐσθίειν. Die Juden, zu verstehen wie 1 19, sprechen **18** in ihrer durch das Geschehene veranlassten Anrede (ἀποκρίνεσθαι wie 5 17 10 32 Mt 12 38) Jesu die Berechtigung zu seiner Handlung nicht schlechtweg ab, sondern fragen ihn bloss nach der Begründung des von ihm geübten jus reformandi: er soll sie ein אות sehen lassen ***in Beziehung darauf, dass*** (ὅτι = εἰς ἐκεῖνο ὅτι, wie 9 17 und vielleicht 11 47 16 9—11) er solches tut (praes. in Bezug auf die eben vorliegende Handlung). Offenbar deuten sie das Vorgehen Jesu dahin, dass er messianische Ansprüche erhebe, und fordern nun seine Legitimation (Loisy 290). In seiner Antwort **19** stellt Jesus den Juden in Analogie mit der Mt 12 38—40 vorliegenden Fassung des Spruches vom Jonaszeichen seine Auferstehung als das σημεῖον κατ' ἐξοχήν, gleichsam eine nachträgliche Generalbevollmächtigung für sein vorhergehendes Wirken in Aussicht. Jetzt wird ihnen kein Zeichen gegeben, aber die Zukunft wird eines bringen, daran sie sich werden entscheiden müssen.

Schon weil Jesus zumeist aus Gründen, welche das Verhalten seiner Jünger vor dem Ostertag an die Hand gibt, den Termin seiner leiblichen Auferstehung auf keinen Fall in so unzweideutiger Weise auf den dritten Tag festsetzen, überhaupt aber von Auferstehung erst reden konnte, nachdem er den Leidensgedanken und Todesentschluss gefasst hatte (vgl. HC I³ 84), sind beide Darstellungen in sich selbst gleich unmöglich. In der Tat kommt wie die matthäische, so auch die johanneische nur zustande durch gewaltsame Umbiegung eines ursprünglich anders gerichteten Wortes. Bei den Snptkrn begegnen wir nämlich einem ähnlichen Ausspruche wenigstens in seinen Nachwirkungen im Munde der Belastungszeugen Mc 14 58 = Mt 26 61 und der am Kreuze Vorübergehenden Mc 15 29 = Mt 27 40. Aus ἐγὼ καταλύσω oder δύναμαι καταλῦσαι wird λύσατε, ein prophetischer Imperativ, eine Herausforderung wie πληρώσατε Mt 23 32, gleich letzterer hervorgegangen aus schmerzlich gereiztem Gefühl im Hinblick auf Menschen, die zur Erfüllung der Aufforderung bereit und aufgelegt sind. Während aber wenigstens in der Fassung Mc 14 58 ein anderer Tempel als der zerstörte, ein ἀχειροποίητος an Stelle des χειροποίητος aufgebaut wird und die übrigen Parallelen in dieser Beziehung unbestimmt lauten, drückt das αὐτόν unserer Stelle die Identität des aufzuerbauenden mit dem zerstörten Tempel aus, und vergeblich beruft man sich, um das Gegenteil darzutun, auf das Wortspiel mit ψυχή Mt 10 39. Denn die 21 folgende Deutung erfordert Beziehung auf das gleiche Objekt im Vorder- wie im Nachsatze.

Eine im 4. Evglm stehende Weise des Missverständnisses lässt **20** die Juden an den steinernen Tempel des Herodes — nur um ihn, nicht um den

Jahre ist an diesem Heiligtum gebaut worden, und du willst es in drei Tagen aufrichten? [21] Jener aber sprach von dem Heiligtum seines

salomonischen oder serubabelschen kann es sich nach der heute fast allgemein gültigen Auffassung handeln — denken, an welchem seit 734—735 a. u. c. = 20—19 v. Chr. gebaut wurde, und der freilich erst 64 n. Chr. unter Herodes Agrippa II. als vollendet galt. Die 46 Jahre (über die Herkunft des Datums s. zu Luc 3 1) führen also auf das Jahr 780—781 a. u. c. = 27—28 n. Chr., Jos. Ant. XV 11 1 XX 9 7; vgl. Sevin, Chronologie des Lebens Jesu ^{2}1874 S. 11—13, anders van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu 1898 S. 123—137. Will man daher nicht zu οἰκοδομήθη ein „schon“ und „bisher“ ergänzen (gewöhnliche Ausl.), so müsste eine zeitweilige Unterbrechung des Baues unter Pilatus angenommen werden (O. Htzm 113 f. 206). Alles Kopfzerbrechen würde sich als unnötig erweisen, wenn die 46 Jahre, wie schon der pseudocyprianische Traktat De montibus Sina et Sion 4 (ed. Hartel III 108 f.) andeutete, Augustin (De doctr. christ. II 28) aber bestritt, auf die Lebenszeit Jesu hinblicken. Neuerdings hat man (Loisy 293 vgl. auch Calm 171 f.) diese Ansicht vertreten unter gleichzeitiger Verwertung der danielschen Weissagung von den sieben Jahrwochen (9 25 ff.), denen die Dauer des Erdenlebens Jesu entsprechen soll: die letzte Halbwoche ($3^{1}/_{2}$ Jahre) füllt das öffentliche Wirken des johanneischen Christus. Sie beginnt mit der Tempelreinigung, so dass Jesus bei seinem Tode beinahe das 50. Jahr erreicht hat (Joh 8 57); im Jubeljahr erfolgt seine Erhöhung. Nach der **21** gebotenen Deutung des Wortes 19 bezöge es sich auf den ναὸς τοῦ σώματος αὐτοῦ: gen. apposit. Christus würde somit auf sich als den realen Gottestempel hingewiesen haben, in welchem alle symbolische und prophetische Rede dem AT von einem Wohnen Gottes unter den Menschen erfüllt sei: Tötet mich und innerhalb dreier Tage werde ich auferstehen. Hier ist dann wirklich die Auferbauung des Tempels durch seine vorhergehende Niederreissung bedingt, und ist letzteres Sache der Juden, wie ersteres Sache Jesu.

Aber ποιεῖν τι ἐν τρισὶν ἡμέραις heisst nicht „auf den dritten Tag etwas tun“, sondern „während dreier Tage, d. h. in kürzester Frist, etwas tun“, vgl. Lc 13 14, unsere Formel ist demnach wie Lc 13 32 zu verstehen, und das Selbstauferweckung besagende ἐγερῶ αὐτόν widerspricht (geg. Ws) ebenso sehr der konstanten Vorstellung des NT, derzufolge der Sohn vom Vater auferweckt wird (vgl. Rm 4 24 8 11 Act 3 15 4 10) als es mit der spezifisch johann. Vorstellung 10 17 18 harmoniert (Grill I 75 84 360, Loisy 292): eine Folgerung aus dem Logosgedanken, auf der Voraussetzung beruhend, dass nicht die ganze Person, sondern nur der Leib erweckt wird, und zwar gerade von dem auch leiblos unbeschädigt fortdauernden Ich aus. Daher ἀναστῆναι und ἀνάστασις 11 25 20 9 korrektere Ausdrücke darstellen als ἠγέρθη 22 und ἐγερθεὶς 21 14. Entbehren aber konnte Joh gerade letzteres Wort nicht um seines eben hier zutreffenden, schillernden Sinnes willen, da es in der gewöhnlichen Sprache vom Aufrichten von Baulichkeiten (JSir 49 14), in der christl. Gemeinschaftssprache von der Auferweckung Jesu gebraucht wurde. Ein fernerer Anhaltspunkt für die johann. Umdeutung liegt in 1 14 ἐσκήνωσε. Wenn einst nach II Kor 5 1 ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, besitzen wir von Gott her eine οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος. Aber jetzt schon sind die Leiber der Gläubigen Tempel des hl. Geistes I Kor 6 19, vgl. II Kor 6 16. So konnte der Leib dessen, in dem πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς wohnt Kol 2 9 (vgl. Joh 10 38 14 10 11 20 17 21), füglich als Tempel bezeichnet werden; damit war nur die 1 14 vorliegende Beziehung auf die Stiftshütte zu einer solchen auf den Tempel weiter gebildet, das steinerne Gotteshaus zu einem Schatten der wahrhaftigen Gottesverehrung herabgesunken. So leicht dies aber auch aus den paulinisch-

Leibes. [22] Als er nun von den Toten auferstanden war, da fiel seinen Jüngern ein, dass er dieses gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen.

alexandrinischen Vordersätzen des Verf. sich ergibt, so unmöglich konnte der geschichtliche Jesus in derartigen Hieroglyphen reden oder, wenn er es tat, von irgend jemanden verstanden werden. Zwang er aber den Zuhörern ein derartiges Verständnis etwa durch einen unzweideutigen Gestus auf (Ws), so wäre andererseits wieder die Beziehung auf den steinernen Tempel seitens der ihm zusehenden Juden 20 ebenso rätselhaft wie die **22** als Folge (οὖν) der Deutung 21 mitgeteilte Notiz, dass die Jünger mit jenem Wort vom Tempel zunächst ebensowenig etwas anzufangen gewusst, dasselbe vielmehr erst, als es faktisch erklärt war durch die Auferstehung, in ihrem Geiste aufgelebt ist: da fiel es ihnen ein, und sie konnten nunmehr an beides glauben, sowohl an die γραφή als an den λόγος Ἰησοῦ. Da letzterer als Weissagung der Auferstehung zu verstehen ist, muss bei ersterer an Ps 16 10 Jes 53 10—12 oder an Hos 6 2 gedacht sein. Die hier vorkommenden drei Tage sind auch sonst mit der Auferstehung am dritten Tage in Beziehung gesetzt worden 1 Kor 15 4. Gleichwohl kann das geschichtliche Wort Jesu schon deshalb, weil er zur Rede gestellt wird über die Machtbefugnis, die er sich bezüglich des steinernen Gotteshauses herausgenommen hat, zu seinem Inhalte nur Berufung auf eine Tatsache gehabt haben, die seine Vollmacht über dasselbe dartun wird. Daher die moderne Umdeutung dieses Wortes, bezw. Reduktion auf den synopt. Gehalt, als stelle Jesus der Entweihung des at. Kultus durch die Juden die Aufrichtung einer neuen, geistigen Religion, eines Tempels, da Gott in vollkommener Weise unter den Reichsgenossen wohnen wird, seinerseits entgegen: entweihet nur noch fernerhin, wie bisher, euer Heiligtum und führet dadurch selbst seinen Untergang herbei; in kürzester Frist erbaue ich euch einen herrlicheren Tempel zur Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit. Freilich ist damit sowohl der Begriff des σημεῖον 18 = sinnenfällige Legitimation, als auch die Wortfassung 19 unvereinbar: der neue Tempel wäre nicht mit αὐτόν, sondern nach Mc 14 58 mit ἄλλον zu bezeichnen gewesen. Gleichwohl liegt auch der angedeutete Gedanke im Gesichtskreis des Evglsten, der seine Theorie vom dreifachen Schriftsinn auf das eigene Schriftwerk angewendet wissen will (Hsr IV 405 412 f. Thm 423 f.). Zwischen dem ναὸς χειροποίητος und dem ναὸς τοῦ σώματος Χριστοῦ liegt nämlich vermöge der paul. Gleichung σῶμα Χριστοῦ = ἐκκλησία Kol 1 18 24 Eph 1 23 der ναὸς ἀχειροποίητος der neuen Gottesgemeinde. Identisch bleiben hier der niederzureissende und der aufzuerbauende Tempel insofern beides Stätten der Gottesverehrung und Gottesgegenwart; insofern aber der eine nur Typus, der andere Wesen und Wahrheit ist, sind sie trotz des αὐτόν auch wieder verschieden; aber das corpus Christi mysticum bildet die Vermittelung zwischen dem ursprünglichen Sinn des Wortes und seiner johann. Deutung (Loisy 300). Den geschichtlichen Sinn vertreten die Ankläger Jesu, die ψευδομάρτυρες Mc 14 57 = Mt 26 60. Eben darum ist er zu verlassen und, um dem Wort doch einen Sinn abzugewinnen, wird es so umgebildet, wie es den Jüngern im Lichte der Auferstehung erscheinen konnte und zugleich das Eintreten einer neuen Gottesverehrung an Stelle der alten im Sinne von 4 21—24 weissagt. Dass der Verf. das Wort aus dem Hebrev. entnommen hätte, wo es seinen ursprünglichen Sinn eingebüsst, weil er den Judenchristen nicht zusagte (Pfl II 351 f.) lässt sich schwerlich beweisen. Das Verhältnis der Perikope zu der synopt. Parallele ordnet sich schon durch die Erwägung, dass ein die letzten Schicksale bedingendes Wort am füglichsten auch als unmittelbar vor der Katastrophe gesprochen zu denken ist, nicht aber Jahre lang unwirksame, latente Existenz ge-

23 Wie er aber in Jerusalem zur Passazeit beim Feste war, glaubten viele an seinen Namen, da sie an ihm die Zeichen sahen, die er tat. 24 Jesus seinerseits aber erwiderte ihren Glauben nicht, weil er selbst

führt haben wird. Dagegen könnte eine richtige Erinnerung darin liegen, dass das verhängnisvolle Wort gerade bei der Tempelreinigung gesprochen wurde (Thm 421. O. Htzm 26 41 f. 98 109 114). Nur aber ist die 19 ihm gegebene Form so wenig ursprünglich als der gewählte Zeitpunkt der richtige ist. Um so ungezwungener ergibt sich letzterer aus der Komposition des Ganzen. Beibehalten hat der 4. Evglst die synopt. Verbindung der Tempelreinigung mit einer Frage nach der Legitimation hiefür Mc 11 28 = Mt 21 23. Nur sorgt er durch Kombination dieser Frage mit derjenigen nach dem σημεῖον Mt 12 38–40 für eine gründlichere Abweisung. So tritt Jesus gleich auf im Mittelpunkt des öffentlichen Schauplatzes seiner Wirksamkeit und beginnt das Werk der religiösen Reform auf würdigste Weise an dem Orte, welcher ihrer am bedürftigsten erscheint (Wzs, EvG 326), vgl. I Pt 4 17. Aber nur bei den Snptkrn erklärt sich der schleunige Rückzug vor einem einzigen durch den vorangegangenen Festeinzug und den grossen Anhang Jesu, während zu Anfang seiner Wirksamkeit weder sein eigenes messianisches Programm schon so ausgesprochen, noch sein Ruf im Volke bereits so begründet war, dass er unter den Augen des Synedriums eine derartige Gewalttat hätte unternehmen können. Gerade was er sonst streng vermeidet, die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Ansprüche, die seinem Auftreten zugrunde lagen, zu lenken, das hätte er hier sofort getan. Schliesslich verdient es auch Beachtung, dass im Diatessaron (Zn, Forschungen I 180 f.) die synoptische Anordnung befolgt ist. Aus diesen Gründen geben unter den Gelehrten, die sich in jüngster Zeit zu der Frage geäussert haben, Wendt 10. J. Réville 137 f. Pfl II 350. O. Htzm, LJ 32. Drummond 61. Loisy 296 f. P. W. Schmidt II 82. v. Soden. Jülicher 378. Bsst, Jesus 8. Jackson 107. P. W. Schmiedel I 12 58. Htm 209 u. a. den Synoptikern den Vorzug historischer Glaubwürdigkeit, während B. Ws. J. Ws. D. Schriften des NT[2] I 1907 S. 180. Sanday, DB II 613. Calm 178 die drei ersten Evglsten als Neuerer betrachten, welche zu ihrer Art der Darstellung durch die Beschränkung auf eine Reise Jesu nach Jerusalem gezwungen gewesen seien. Von einer doppelten Tempelreinigung, die noch Zn II 523 f. (anders Komm. 175) und Zöckler, PRE[3] IX 31 für möglich hielten, kann natürlich gar keine Rede sein. Denn die Handlung war nur einmal bedeutungsvoll und gross, wiederholt dagegen wird sie zum Handwerk (Wendt 10). Weder kennen die Snptkr einen früheren Vorgang ähnlichen Inhalts, noch deutet Joh eine spätere Wiederaufnahme an (Pfl II 351). Wohl aber erscheint das Wortmaterial von Mc 11 15 = Mt 21 12 = Lc 19 45 auch Joh 2 14 15.

Nikodemus. 2 23–3 21. Das erste ἐν 23 ist örtlich, das zweite zeitlich, das dritte nach Analogie der Redensart versari in aliqua re zu fassen. *Sie glaubten* εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ: dass er der sei, als welcher er sich bezeugte, d. h. der Messias, *weil sie an ihm schauten die Zeichen,* wie ταῦτα ἐμοῦ ἐθεωρήσατε. Das 4. Evglm weicht darin von den Synoptikern ab, dass bei diesen Jesus sich zum Wundertun beinahe nötigen lässt, während in jenem das Zeichen ein gern gebrauchtes Beweismittel ist (Loisy 301). Da **24** οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς durch ein πιστεύειν begründet ist, das Jesus als einen bloss den Wunderzeichen geltenden Glauben erkannte, ist es zu wenig, darin nur ausgedrückt zu finden, dass er sich ihnen nicht anvertraute, wenn das soviel heissen soll als: er gab sich ihnen nicht zum persönlichen Verkehr hin (Ws); sondern „weil es bei jenen nicht zu einem sittlichen Verhalten Jesu gegenüber kam, konnte auch dieser nicht in ein sittliches Verhältnis zu ihnen treten" (Ldt), so wie etwa zu Nathanael. Das Wortspiel ist bezeichnend für

alle kannte [25] und nicht nötig hatte, dass jemand Zeugnis ablege über den Menschen; denn er erkannte selbst, was im Menschen war.

III [1] Da war aber ein Mensch von den Pharisäern mit Namen Nikodemus, ein Mitglied der jüdischen Obrigkeit. [2] Dieser kam bei Nacht zu ihm und sagte zu ihm: Rabbi, wir wissen, dass du von Gott gekommen bist als ein Lehrer. Denn niemand kann diese Wunder tun, die du tust, es sei denn Gott mit ihm. [3] Jesus antwortete und sagte zu ihm: wahrlich, wahrlich, ich sage dir: wenn einer nicht von oben

den vagen und allgemeinen Charakter, den der Begriff πιστεύειν bei Joh zeigt (NtTh II 485 f.). ***Weil er selbst alle kannte***, nämlich hier zunächst die Unempfänglichkeit der Jerusalemiten und übrigen Festgenossen (4 45) für das höhere Messiasideal: πάντας erkennend trat er in kein inneres Verhältnis zu den 23 erwähnten πολλοί. Es folgt **25** die negative Wiederholung desselben Gedankens; ἵνα hängt auch hier wie 1 27 nur noch ganz lose mit der telischen Bedeutung zusammen, und περὶ τοῦ ἀνθρώπου steht, weil das bestimmte Individuum gemeint ist, welches Jesus im betreffenden Falle vor sich hatte. Er verstand unmittelbar, ohne menschliche Vermittelung, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, seinen inneren, religiösen und sittlichen Gehalt. 3 **1.** ***Ein Mensch***, wohl wie 1 6 in ganz populärer Weise wie τὶς gebraucht, schwerlich also Wiederaufnahme von ἄνθρωπος 2 25, wobei δέ den teilweisen Gegensatz anzeigen würde, in welchem das Folgende zum Vorhergehenden steht, sofern Jesus zu Nikodemus, wiewohl dieser sogar ἐκ τῶν Φαρισαίων und ein ἄρχων (Lc 18 18), d. h. ein Synedrist (7 50) war, innerliche Stellung nahm. Das δέ leitet einfach von der allgemeinen Schilderung zur Einzelerzählung über (Ws). Der Name kommt übrigens bei Griechen wie Juden vor. ***Dieser*** Gelehrte, der γραμματεύς, eine der synoptischen Tradition unbekannte Figur, ***kam* 2 *zu ihm*** (der Gebrauch des Pronomens statt der Namensnennung beweist den engen Anschluss an 2 23 24), dem γράμματα μὴ μεμαθηκώς (7 15), und zwar νυκτός, nicht um ungestört mit ihm reden zu können, auch nicht aus einem Gefühl von respect humain (Calm 180), sondern nach 19 38 39 διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, um sich nicht zu kompromittieren (Loisy 304) und den Unwillen und Verdacht seiner Kollegen zu erregen. Nicht in deren Namen also, eher schon im Namen der erst 12 42 erwähnten Gleichgesinnten (Ldt), überhaupt „als Muster seiner Gattung“ (O. Htzm 207) sagt er οἴδαμεν, vgl. Mc 12 14 = Mt 22 16 = Lc 20 21. Dass er speziell die Kategorie 2 23 vertritt, erhellt aus dem Plural σημεῖα, wiewohl bisher nur eines erzählt war. Diese Zeichen haben ihm die Ueberzeugung eingetragen, dass Jesus ein von Gott gesandter Lehrer ist, mithin den Weg des Heiles weisen kann, und insofern liegt in der anerkennenden Anrede auch schon die Frage nach diesem Wege, mindestens die Aufforderung, zu sagen, was er denn zu lehren habe. Und eben weil das Anliegen des Mannes schon in der Anrede lag, wird Jesu Antwort **3** mit ἀπεκρίθη eingeführt. Er beantwortet die Frage, welche Nikodemus auf der Zunge hat (Mr). Dies gegen allzu detaillierte Beziehungen der Antwort Jesu, welche ersonnen worden sind von der Voraussetzung aus, als gelte es, den Fragenden von einer falschen Spur abzuleiten: Jesus zeige dem Nikodemus, welcher schon in seiner Anrede etwas Grosses gesagt zu haben glaube, dass er noch nicht einmal in die Vorhalle der wahren Erkenntnis eingedrungen sei (griech. Ausl.); er knüpfe daher an an dessen διδάσκαλος, welches ihm verrate, auf welchem Wege sich Nikodemus mit seinem Heilsbedürfnisse im allgemeinen befinde (Bg-Crus); er wolle den nur

nach neuer Lehre verlangenden Schriftgelehrten zum Bewusstsein seiner Bedürftigkeit führen (Ws). Andere betonen mehr die 2 erwähnten σημεῖα, als wolle ihn Jesus vom Wunderglauben zum sittlich vermittelten Glauben überleiten (gewöhnliche Ausl. seit Aug), ihm begreiflich machen, dass wunderbares Tun und wunderbares Wissen die Hauptsache nicht sind (Ldt). „Er hat an ihnen (den σημεῖα) noch nicht ihren Urheber, noch nicht die Persönlichkeit Christi erkannt“ (Wahle). Umsomehr wäre als nächster Gegensatz die lebendige Person zu erwarten, welcher jenes Wissen und dieses Tun zu Gebote stehen, nicht aber direkt eine „innere Erfahrung“, nicht der sittlich-religiöse Prozess, welcher den Menschen zum Kinde Gottes gestaltet.

Synoptisch ist hier der Ausdruck ἰδεῖν (vgl. Lc 2 26 Hbr 11 5; dafür in der Parallele 5 εἰσελθεῖν εἰς) τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Gottesreich nur noch in der Parallele 5, wo aber ℵ e m und die weiter unten zu nennenden patristischen Zeugen das matthäische Himmelreich haben), sofern nach 3 36 ἰδεῖν τὴν ζωήν johanneischer gewesen wäre. Aber schon in der Synopse begegnen Ausdrücke wie κληρονομεῖν ζωὴν αἰώνιον Mc 10 17 = Lc 18 18 Mt 19 29 (diese Stellen enthalten gerade das Anliegen des Nikodemus 2), ἔχειν ζωὴν αἰώνιον Mt 19 16 und εἰσελθεῖν Mc 9 43 45 47 = Mt 18 8 9 19 17 oder ἀπελθεῖν εἰς τὴν ζωήν Mt 25 46, ganz wie andererseits von κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν Mt 25 34 und εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν Mc 10 23–25 Mt 18 3 19 23 24 = Lc 18 24 25 die Rede ist. „Den Weg zum Leben finden“ heisst Mt 7 14 21 „in das Himmelreich eingehen“. Werden sonach schon hier die Begriffe „Reich Gottes“ und „Leben“ zuweilen gleichbedeutend gebraucht, so hat der letztere den ersteren bei Joh abgesehen von unseren Stellen geradezu abgelöst und verdrängt, zugleich freilich auch ganz wesentlich modifiziert. Voraussetzung des Lebens ist nun aber allenthalben Zeugung und Geburt. Auch zum Leben in der oberen Welt, zur ζωὴ αἰώνιος gehört ein γεννηθῆναι, aber ἄνωθεν muss dasselbe erfolgen. Dieses ἄνωθεν ist recht geeignet, die Unausführbarkeit jeder Einzelerklärung darzutun, welche nicht an der richtigen Totalansicht orientiert ist. Es ist nämlich schon im Altertum sowohl örtlich (ἐξ οὐρανοῦ Orig, Cyrill) als zeitlich (ἀπ' ἀρχῆς Aug, vg syr sin) genommen worden. Für jenes spricht der hermeneutische Grundsatz, dass Sprachgebrauch und Vorstellungskreis des Schriftstellers, welchem die zu erklärende Stelle angehört, in erster Linie zu berücksichtigen sind, vgl. 3 31 19 11 23 = ἐκ τῶν ἄνω 8 23. Im übrigen kommt aber neben dieser örtlichen Bedeutung Jak 1 17 3 15 auch die zeitliche vor: = von Anbeginn an, von vorne an Lc 1 3 Act 26 5, und in Verbindung mit πάλιν = iterum, denuo Gal 4 9. Doch berührt sich, wo ein schon vorhandener Bestand die Voraussetzung der Rede bildet, die Bedeutung „von vorne an“ auch ohne πάλιν nahe mit der anderen „von Neuem“. So wird in der seit Wettstein angeführten Stelle Artemidorus, Oneirocriticon 1 13 (wofern statt ἄνωθεν nicht ἄν zu lesen ist), wo von einem die Rede ist, welcher träumt, er werde von einem Weibe geboren, und diesen Traum in der Geburt eines ihm gleichen Sohnes erfüllt sieht, ἄνωθεν γεννᾶσθαι allerdings „von neuem geboren werden“ heissen (vgl. auch Jos. Ant. I 18 3: φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται). Die Vertreter dieser Erklärung können sich auf die Disposition des Ganzen, zu welcher das Kapitel vom „neuen Lebensanfang“ trefflich stimmt (S. 75), überdies auch auf den Grundsatz berufen, dass jede Stelle aus dem nächsten Zusammenhang zu verstehen ist. Dieser führt laut der Antwort des Nikodemus auf δεύτερον γεννηθῆναι. Andererseits führt derselbe Zusammenhang im theologischen Bewusstsein des Schriftstellers auf die Bedeutung „von oben“. Denn weil von der βασιλεία τοῦ θεοῦ die Rede ist, muss auch die Geburt in dieselbe (γεννᾶσθαι = nasci) als eine Zeugung aus Gott (γεννᾶσθαι = gigni wie 1 13), mithin ἄνωθεν gleich ἐκ θεοῦ (Wahle) gedacht sein. Vgl. Philo, Somn. I 23 Quis rer. div. her. 13 38 ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν, auch Sap 9 17: Wer hat deinen Ratschluss erkannt, wenn du ihm

her geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen. [4] Nikodemus sagt zu ihm: wie kann ein Mensch geboren werden, der ein Greis ist? Er kann doch nicht ein zweites Mal in den Leib seiner Mutter ein-

nicht Weisheit schenktest und deinen heiligen Geist aus der Höhe sandtest? Die doppelsinnigen Worte ἄνωθεν (O. Htzm 52 207. Wzs, Ev G 509. J. Réville 142. Loisy 307 f., wogegen Wrede, Messiasgeheimnis 198 f. nur die eine Bedeutung „von oben“ zulassen will) und γεννᾶσθαι sind daher absichtlich gewählt und die Stelle erfordert ein Verständnis nach der Theorie vom dreifachen Schriftsinn. Nikodemus bleibt beim Wortsinn, d. h. hier Unsinn stehen. Der Gläubige dagegen weiss, dass Jesus Mc 10_{15} = Lc 18_{17} das Eingehen zum Gottesreich davon abhängig gemacht hat, dass man es annehme ὡς παιδίον. Daraus entwickelt Mt 18_3 als Voraussetzung die Forderung, umzukehren und zu werden wie die Kinder: ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Aus dem Zusammentreffen dieser synopt. Anschauung mit der paul. Erkenntnis, dass der Gläubige im Gegensatze zu Juden und Heiden καινὴ κτίσις ist Gal 3_2 4_6 6_{15} II Kor 5_{17}, resultiert der Begriff ἀναγεννᾶσθαι I Pt $1_{3\ 23}$ und das Bild der ἀρτιγέννητα βρέφη I Pt 2_2. Der durch dieses Medium hindurchgegangene synopt. Gedanke liegt formuliert vor bei Justin. Ap. I 61. Clem. Hom. 11_{26}, Rec. 6_9. Clem. Alex. Cohort. 9_{82} ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (O. Htzm 52 f. 171 f. Bsst, Die Evangelienzitate Justins 1891 S. 116—118). Damit deckt sich das sittliche Verständnis auch des Johannesspruches, den J. Weiss (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes [2]1900 S. 110) gewiss mit Unrecht auf Verwandlung bei der Parusie beziehen möchte. Sein mystisch-religiöses Verständnis aber wird ermöglicht vermittelst Ersetzung von ἀναγεννᾶσθαι durch ἄνωθεν γεννᾶσθαι. So allein, wenn sie die Undurchführbarkeit des buchstäblichen Sinnes dartun soll, versteht sich auch
4 eine Antwort, deren Wortlaut durchaus keine andere Deutung zulässt, als dass Nikodemus, weil nur Ein wirkliches γεννηθῆναι kennend (δεύτερον gehört nicht bloss zu εἰσελθεῖν), noch im Anfang des Gespräches schon am Ende seines Begreifens steht. Während er sonst alles in seinem νόμος mit dem Verstande sich zurechtlegen kann, erscheint dem gesetzesgelehrten, auf dem Boden der natürlichen Vernunft und Sittlichkeit sich bewegenden Menschen die religiös-sittliche Grundforderung des Christentums so unerschwinglich, wie seine Lehrsprache und Ausdrucksweise jenseits des gesunden Menschenverstandes liegend. Im Grunde ist dies die Erklärung, zu welcher die Mehrzahl der neueren Ausleger zurückgekehrt ist (vgl. Rs, Théol. chrét. [3]II 413), aber oft nur, um von der vorausgesetzten Geschichtlichkeit des ganzen Berichtes aus sofort Anstoss an dem Unverstande des Nikodemus zu nehmen, welchen man überdies unnötigerweise noch vermehrt hat, indem man fand, er hätte Jesu Rede fassen müssen in Erinnerung an Dtn 10_{16} 30_6 Jer 4_4, wo von Herzensbeschneidung, oder an Ez $11_{19\ 20}$ $36_{26\ 27}$ Ps 51_{12}, wo von neuem Herzen und neuem Geiste, aber doch nirgends von neuem γεννᾶσθαι die Rede ist. Näher als alttestamentliche und jüdische Analogien, wie sie etwa Anrich (Das antike Mysterienwesen 1894 S. 111 118) empfiehlt, wenn er an den Proselyten erinnert, der nach Empfang des Tauchbades als „neugeboren“ galt, liegt immer noch der Sprachgebrauch der Mysterien. Renatus in aeternum, so hiess in Rom, wer der grossen Mutter und dem Attis Taurobolium und Kriobolium dargebracht hatte (Anrich 52 f.). Auch Isis hat ihre renati (Apul., Metam. XI 21, Anrich 47 f.), und die παλιγγενεσία bildet den Inhalt des ägyptischen Mithrasmysteriums (Reitzenstein, Poimandres 1903 S. 215 f.). Vgl. auch Dieterich, Eine Mithrasliturgie 1903 S. 12 f. 123 132 162 f. 164 166 175 f. Tertullian, Baptism. 5 berichtet, dass die Heiden Besprengungen vornehmen in regenerationem, und vielleicht haben wir in dieser Anlehnung an den Sprachgebrauch der zeitgenössischen Mysterien einen Fingerzeig

gehen und geboren werden. [5] Jesus antwortete: wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann

zu sehen, der auf Ephesus als Heimat unseres Buches hinweist (P. Gardner, A historic view of the NT 1901 S. 188 f.). Den engsten Anschluss findet die johann. „Zeugung von oben“ jedoch bei Philo (Cherub. 13 Leg. alleg. III 63), nach dessen Meinung die Tugenden in den, weiblich gedachten, Seelen durch göttliche Zeugung hervorgebracht werden (NtTh II 470$_4$). Alle Exerzitien über das logische Moment in γέρων ὤν sind überflüssig, da diese Bezeichnung, die für die grössere oder geringere Möglichkeit des δεύτερον εἰσελθεῖν κτλ. gar nichts austrägt, nur auf das ursprüngliche Gegenbild ὡς παιδίον der Snptkr hinweist. So blieb nichts übrig, als die Fassung der als so sehr unverständig bezeichneten Rede entweder teilweise (Lck) oder ganz (dW) auf Rechnung des Evglsten zu setzen, welcher hier zeigen will, dass I Kor 2$_{14}$ ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν. Darüber wird dieser aber auch selbst zum μωρός, seine Weisheit μωρία παρὰ τῷ θεῷ I Kor 3$_{19}$.

Die apodiktische Wiederholung des für alle Glieder des Gottesreiches gültigen Statuts **5** bringt nur dies Neue, dass nicht bloss die Notwendigkeit des neuen Lebensprinzips betont, sondern zugleich die Vermittelungen und Bedingungen angedeutet werden, unter welchen dasselbe in die natürliche Lebensentwickelung neugestaltend eingreifen und den Menschen in das Himmelreich einführen werde. Denn nicht bloss wird ἰδεῖν mit εἰσελθεῖν vertauscht, sondern es tritt auch an die Stelle von ἄνωθεν der Doppelausdruck ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, und folgt endlich $_{6-8}$ eine Begründung desselben aus dem Wesen des πνεῦμα. Aus diesem und aus Wasser — der Artikel fehlt beidemal, weil die allgemeinen Kategorien bezeichnet werden sollen, unter welche beide Wirkungen fallen — geboren werden ist nun vor allem etwas anderes als ἐκ κοιλίας τῆς μητρός; der ἄνωθεν γεννηθείς spricht zur Mutter 2$_4$ τί ἐμοὶ καὶ σοί.

Das Wasser könnte wegen 4$_{14}$ 7$_{38}$ zunächst als Bild für das aus sich selbst quellende, höhere Leben des Geistes in Betracht kommen, wie $_8$ der Wind ein solches Bild ist. Zur Not könnte letzteres auch hier statuiert, also nur ein einziges ursächliches Prinzip (daher ἐκ wie 1$_{13}$), die schöpferische Gotteskraft namhaft gemacht werden, aber in zwei Symbolen, welche nebeneinander gestellt sind. Aber der Sinn von πνεῦμα kann nur aus dem nächsten Zusammenhang $_6$ erhoben werden, und die Elemente zur Erklärung unserer Stelle liegen schon 1$_{30-33}$ beisammen (Rs II 384). Wie Mt 3$_{11}$ Act 1$_5$, so treten 1$_{26}$ $_{31}$ $_{33}$ Wasser und Geist sich gegenüber und zwar mit speziellem Bezug auf die Taufe. Dem Johannes fiel dort das Sinnbild zu, dem Messias die Sache. Ebenso verwandelt Christus 2$_{6-9}$ das Element des Täufers in den Wein, welcher nach Mc 2$_{22}$ den neuen Geist bedeutet. Daher man von jeher auch hier ὕδωρ auf die Johannestaufe beziehen wollte (Gdt). Aber unsere Stelle scheint einen und denselben Begriff in seiner Doppelseitigkeit fixieren zu wollen. Bei Johannes war bloss Sinnbild, bei Jesus, der ja nach v. $_{22}$ auch taufen liess, war Sinnbild und Sache zugleich, wiewohl jenes nach 4$_2$ eine untergeordnetere Rolle spielte. Gleichwohl erscheint das Wasser mit dem Geist koordiniert, wird ihm sogar zum Beweise dafür, dass man es nicht zum blossen Bilde verflüchtigen darf, vorangestellt, sofern es im Begriffe der Neugeburt das negative Moment, die Reinigung und Abwaschung vertritt, wie der Geist das positive, die Neuschöpfung; ähnlich Ez 36$_{25-27}$ (Ws). Insofern genügt auch der Gedanke an die bloss symbolische Johannestaufe noch nicht. Soll doch der Eintritt in das Reich Gottes nicht bloss solange der Täufer lebt, sondern auch wenn er nicht mehr ist, durch die beiden Elemente des Wassers und des Geistes vermittelt

**er nicht in das Reich der Himmel eingehen. 6 Das aus dem Fleisch
Geborene ist Fleisch und das aus dem Geist Geborene ist Geist. 7 Wundere
dich nicht darüber, dass ich dir sagte: ihr müsst von oben her geboren
werden. 8 Der Wind weht, wo er will, und du vernimmst sein Sausen,
aber du weisst nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So verhält**

sein. Somit muss unter ὕδωρ hier so gut wie in der Parallele I Joh 5 6–8 die christliche Taufe verstanden werden (schon Iren-Fgm. 35. Tert. Bapt. 13. Clem. Hom. 11 26. Const. ap. VI 15 3 und die Mehrzahl der Neueren, wie Mr. Schz. Pfl II 495. Loisy 310. Calm; auch vDobschütz, StKr 1905 S. 6, der jedoch die Anspielung auf die Taufe als „sakramentalen Zusatz" bezeichnet). Der Evglst zollt hier dem Gemeindegebrauch seinen Tribut (Pfl II 496). Die Frage aber, ob dies Nikodemus einsehen konnte oder sollte, ist dahin zu beantworten, dass in Wahrheit nicht sowohl an ihn, als an das Publikum des Evglsten solche Zumutung gestellt wird. Daher, wo man hier nach historischem Untergrunde sucht, das Wasser aus der Stelle entfernt wird (Wdt 112 f.). Vgl. NtTh II 496 f.

Der geforderten γέννησις ἐκ πνεύματος bedarf der Mensch aber, weil er an sich nicht πνεῦμα ist, sondern das Gegenteil davon, σάρξ, und, weil **6** was aus der σάρξ hervorgeht wieder σάρξ ist (1 13), dagegen nur Geist Geist erzeugen kann. Wie also 19–21 der Grundsatz durchgeführt wird, dass Gleiches Gleiches anzieht, so hier der verwandte, dass Gleiches von Gleichem stammt (O. Htzm 207). Verschiedene Zusätze epexegetischer Natur in altlateinischen und altsyrischen Uebersetzungen kommen für den Sinn nicht in Betracht (s. Zn, Komm. 187 44). Nachdrucksvoller, als wenn die paul. Ausdrücke τὸ σαρκικόν und τὸ πνευματικόν stünden, bezeichnen die Substantive was Fleisch von Art und Geist von Art ist (Ldt). Fleisch und Geist sind zwei Sphären, deren jede sich nach eigenem Gesetze bewegt. Von Haus aus ist der Mensch Fleisch (vgl. 17 2 πᾶσα σάρξ), organisierte Materie, belebter Staub (s. zu 1 14), im ausschliessenden Gegensatz zum Geist, also auch in weitester Entfernung von Gott stehend. Denn dass sich hier mit dem Begriff des Fleisches nach paulinischem Vorbild der der Sündhaftigkeit verbindet, wird (gegen Ws) fast durchweg anerkannt; vgl. NtTh 466 f. Aus der sinnlich bestimmten Menschennatur gehen nur Wesen von derselben Art, die paul. ἄνθρωποι ψυχικοί, hervor. Gibt es keine andere Zeugung als die aus dem Fleisch, so gibt es auch keine Bürger im Reiche Gottes. Dass letzteres von pneumatischer Natur, mithin die σάρξ als ihm ungleich, ja entgegengesetzt geartet, nicht fähig zum Eintritt in dasselbe sei I Kor 15 50, ist mithin ein sich von selbst verstehender Nebengedanke der Stelle, welche in Form eines allgemeinen Axioms (wieder steht das γεγεννημένον generisch) den Grund der unbedingten Notwendigkeit einer ἄνωθεν γέννησις angeben will. Den Nikodemus hatte es 4 befremdet, dass er solle ἄνωθεν gezeugt werden. Diese Notwendigkeit selbst wird **7** nochmals sicher gestellt, wobei ὑμᾶς dieselbe Erklärung verlangt wie οἴδαμεν 2. Selbst die obersten Repräsentanten des rechtgläubigen Israel sind von der Forderung nicht ausgenommen. Bezüglich des Inhalts dieser letzteren aber soll Nikodemus keinen Grund zu fortgehender Verwunderung haben: denn jetzt, da er weiss, dass die ἄνωθεν erfolgende γέννησις eine Zeugung aus dem Geist ist, darf er, um die Unbegreiflichkeit selbst begreiflich zu finden, **8** nur das Wesen des πνεῦμα sich vergegenwärtigen, zu dessen Veranschaulichung die, durch den Doppelsinn von רוּחַ und πνεῦμα nahe gelegte Naturanalogie dient. Dem synopt. Wortspiel mit ψυχή Mt 10 39 entspricht ein johanneisches mit πνεῦμα. Das erste πνεῦμα ist nämlich wegen

es sich mit einem jeglichen, der aus dem Geist geboren ist. 9 Nikodemus antwortete und sagte zu ihm: wie kann solches geschehen? 10 Jesus antwortete und sagte zu ihm: du bist der Lehrer von Israel und verstehst das nicht? 11 Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: wir reden, was wir wissen und zeugen von dem, was wir gesehen haben, und ihr nehmt

πνεῖ = Wind wie Gen 8 1 Job 30 15 Sap 13 2 Koh 1 6. Dieser ist unfindbar in seinen Ursprüngen, wie von seinem Gegenbild. dem Hochzeitswein, der Speisemeister οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν. Vgl. Schiller: Wie in den Lüften der Sturmwind saust, man weiss nicht, von wannen er kommt und braust, JSir 16 21: Wie der Sturmwind, den der Mensch nicht sehen kann, IV Esr 4 5: Miss mir das Mass des Windes. Unfindbar ist aber auch das Ende der ὁδὸς τοῦ πνεύματος Koh 11 5, das ποῦ = ποῖ. ***So verhält es sich mit einem jeglichen, der aus dem Geist*** (ℵ zahlr. Italacodd. syr sin cur haben nach 5: aus d. Wasser und d. Geist) ***geboren ist.*** Die ἄνωθεν γέννησις vollzieht sich in reeller Weise, und das πνεῦμα erweist sich dabei als durchaus autonom wirksames (θέλει wie I Kor 12 11 βούλεται), schöpferisches Prinzip. Aber so wenig wie sein Ursprung (aus Gott) ist das Lebensziel eines Geistgeborenen (in Gott) sinnlich konstatierbar. „Damit also soll sich Nikodemus beruhigen, dass diese Geisteswirkung eine erfahrungsmässige Tatsache ist“ (Ldt), die er freilich, entsprechend dem Worte von der Unbegreiflichkeit des πνευματικός I Kor 2 15, nicht zu fassen vermag. Vgl. zu dem Wortspiel auch 20 22 und die Pfingstgeschichte Act 2 2 4. Es ist zu beachten, dass sich die Forderung einer Neugeburt, wie sie uns aus 3 3–8 entgegenschallt, nicht im Einklang mit der originalen johanneischen Anschauung befindet. Diese schliesst eine solche aus, weil sie keine Wandelung des Sünders in ein Gotteskind kennt, sondern nur Menschen, die durch himmlische Zeugung Gott wesensverwandt sind und andere, die diesen Vorzug nicht geniessen. In der überwiegenden Mehrheit der in Betracht kommenden Stellen handelt es sich nämlich nicht um ein Werden, sondern um ein Sein. 3 3–8 dagegen wirkt die synoptische und gemeinchristliche Anschauung nach, derzufolge es im Vermögen des Menschen liegt, vollkommen zu werden (Mt 5 48). und die daher eine dahin zielende Aufforderung an den Menschen angebracht erscheinen lässt (NtTh II 467—473. Pfl II 492—495). Nikodemus hat jetzt begriffen, dass es sich um eine übernatürliche Weise der Erzeugung und Geburt handle, frägt daher **9** nur nach dem Wie des Vollzugs, nach der Möglichkeit eines solchen Hergangs. Und doch ist er **10** der allgemein anerkannte ***Meister Israels*** (rhetorischer Gebrauch des Artikels; dagegen Zn. Komm. 192: du bist von uns beiden der Lehrer) ***und*** (ein „empfindlicher Gegensatz“, Ldt) ***verstehst das nicht.*** Vielleicht sind die Worte ironisch gemeint (Ws, Loisy 316). Steht auch im AT nichts von Wiedergeburt (s. zu 4), so sind ihm dafür die 6–8 zu Hilfe gerufenen Vorstellungen nicht fremd: der Unterschied von Fleisch und Geist, die schöpferische Macht des letzteren. Von **11** ab geht das Gespräch in eine ununterbrochene Rede Jesu über, welche, nachdem er einmal 13 von sich in der dritten Person zu reden angefangen, bald geradezu zur Reflexion des Evglsten wird. Die Beziehung auf Nikodemus aber und seine wiederholte Frage tritt immer vollständiger zurück. Dafür wendet sich als ein ganz anderer διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ Jesus und in und mit ihm alle seine Zeugen, Apostel und Evglsten an die ungläubige Welt (Loisy 317): denn οἴδαμεν ist trotz v. 32 kein rein rhetorischer Plural der Kategorie und als solcher nur auf ihn selbst zu beziehen (dW, Mr, Schz); gerade um jener Parallele willen fasst es aber noch weniger mit ihm den Täufer zusammen (Hofm, Ldt, Ws), sofern dieser v. 31

unser Zeugnis nicht an. [12] Habe ich das Irdische zu euch gesagt, ohne Glauben zu finden, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch das Himmlische sage. [13] Und keiner ist zum Himmel hinaufgestiegen ausser dem, der aus dem Himmel herabgekommen ist, der Sohn des Menschen,

auch ἐπίγεια redet. Natürlich sollen durch den Plural auch nicht — eine von den alten Auslegern beliebte Deutung — der Vater oder die beiden anderen Personen der Trinität mit Christus verbunden werden. Dagegen sind mindestens nahe beim Richtigen die Beziehungen des Plurals auf das christl. Bewusstsein in seiner Allgemeinheit (Hgf, Evglien 253) oder auf die christl. Gemeinde (Wzs 529, O. Htzm 208), s. zu 9 4. Wie 1 11 19 35 21 24 I Joh 1 1—3 III Joh 12 Apostel und Evglsten tun, so nimmt an unserer Stelle Christus selbst Glauben in Anspruch daraufhin, dass er sehr wohl weiss, was er redet, und aus eigener Anschauung reden kann. Die Gewissheit seiner Kenntnis liegt in οἴδαμεν, ihre Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit in ἑωράκαμεν. *Und* doch, trotz dieser seiner Eigenschaften (gesprochen wie in der hier nachklingenden Stelle 1 10 11 in steigendem Affekt), ***unser Zeugnis nehmet ihr***, in deren Namen 2 Nikodemus redet, ***nicht an.*** Nicht einmal die ἐπίγεια (nach Orig = τὰ περὶ τὸν βίον = τὰ αἰσθητά) können sie **12** fassen, wie soeben aus dem Unverstande erhellte, welchen Nikodemus den Ausführungen Jesu entgegengesetzt hat. Wie gar, wenn Jesus — hier, wo es sich um seine ausschliessliche Prärogative handelt, weicht die erste Person des Plurals der ersten des Singulars — die ἐπουράνια, die himmlischen Dinge, offenbaren wird! Derselbe Gegensatz Sap 9 16: τὰ ἐπὶ γῆς — τὰ ἐν οὐρανοῖς. Unter den ἐπουράνια hat die kath. Ausl. (ähnlich noch Calm 187) die immanenten Verhältnisse der Gottheit verstanden; daher die Trinitatisperikope. Aber der Inhalt muss aus dem Gegensatz zu τὰ ἐπίγεια erschlossen werden. Natürlich kann dieser Ausdruck nicht — wie Augustin wollte — auf 2 19 zurückblicken, sondern hat im nächsten Zusammenhang seine Erklärung zu finden. Man denkt nun vielfach (Ws) an die von Jesus geforderte Wiedergeburt. Sie soll ein ἐπίγειον sein etwa mit Rücksicht auf ihre himmlische Vollendung (s. I Joh 3 2) oder von dem Gesichtspunkt aus, dass sie etwas Erfahrbares ist, während erst die ihr folgende Gnosis die ἐπουράνια zum Gegenstand hat. Aber darf man die Wiedergeburt wirklich zu den irdischen Dingen rechnen? Sie fliesst doch aus dem Geist und wird von Jesus selbst als ein Geborenwerden ἄνωθεν = vom Himmel her gefasst; statt ihrerseits ἐπίγειον zu sein, hat sie die natürliche Geburt als ihr irdisches Widerspiel neben sich. Erwägt man weiter, dass nach dem analogen Wort Lc 16 11 τὰ ἐπουράνια = τὰ ἀληθινά (s. S. 56) sind, so möchte man schliessen, dass der Gegensatz der Verkündigung von ἐπουρ. und ἐπίγ. hinausläuft auf den des λαλεῖν ἐν παροιμίαις und des ἀπαγγέλλειν παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρός 16 25. Τὰ ἐπίγ. reden bedeutet, im Bilde reden, sich irdischer Analogien bedienen, wie Jesus ja soeben das Gleichnis vom Winde gebraucht hat (Bg-Crus, Bldsp 80 f., Loisy 319). An solche Ausdrucksweise gebunden sein, heisst sich die Mitteilung adäquater Erkenntnis versagen müssen. Im weiteren Fortgange wird zunächst **13** des Redners Qualifikation zu jenem ἀπαγγέλλειν nachgewiesen durch Anknüpfung mit dem, wie 11 einen ausgesprochenen Gegensatz durch- und fortführenden, καί: und doch gibt es Einen, einen Einzigen, welcher als Kenner des κόσμος νοητός Bescheid weiss über τὰ ἐπουράνια. Dies jedenfalls der Gedanke, dessen konkrete Form allerdings bedingt ist durch Reproduktion der Ausdrücke von Dtn 30 11 12 (vgl. Prv 30 4 bzw. 24 27 Bar 3 29 IV Esr 4 8; Güdemann, Monatsschr. f. Gesch. u.

der im Himmel ist. [14] Und wie Moses die Schlange in der Wüste er-

Wissensch. d. Judt. 1893 S. 345 zitiert Boraita Sukka 5a: Niemals ist die Schechina hinabgestiegen noch sind Moses und Elijahu hinaufgestiegen) und durch die Erneuerung dieser Stelle Rm 10 6 τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν, worauf hier gleichsam Antwort erteilt wird (O. Htzm 208). Was aber in jenen Stellen nur ein Tropus ist, die Vorstellung des Hinaufsteigens in den Himmel als den Bereich der göttlichen Geheimnisse und des Herabbringens derselben auf die Erde, das ist hier Wirklichkeit geworden, zunächst einmal in bezug auf das Herabsteigen; denn ὁ καταβάς ist so gut wie 6 38 auf die Fleischwerdung 1 14, auf das ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον 16 28 zu beziehen. Das entsprechende πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα in οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν wiederzufinden, letzteres also auf die Himmelfahrt zu beziehen (Wzs 529), dazu laden zwar Sprachgebrauch und Anschauungskreis des Evglms durchaus ein, vgl. 6 62 20 17, auch die logische Erwägung Eph 4 10 ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν (O. Htzm 175. Pfl, Paulinismus ² 441). Das unmittelbar Folgende schliesst sogar direkt an eine solche, freilich wie 2 22 erst hinterher möglich werdende, Deutung des ἀναβέβηκεν an. Im Zusammenhang mit dem Vorherigen dagegen und als Ausspruch des noch auf Erden weilenden Christus kann nur gesagt sein wollen, „dass durch den vom Himmel gekommenen Menschensohn den Menschen eine Gotteserkenntnis vermittelt worden sei, wie sie von den Menschen nur durch das (ihnen faktisch unmögliche) Emporsteigen in den Himmel hätte erworben werden können" (O. Htzm 208, Loisy 320 f.). Hier hat dann ἀναβέβηκεν seine Wahrheit nur bei den auf Erden lebenden Menschen, sofern es unumgängliche Voraussetzung einer unmittelbaren Anschauung des Göttlichen für sie wäre (Grill I 33). Wie aber in dieser Fassung der Satz ganz der ersten Hälfte von 1 18 entspricht, so das folgende der zweiten, nur dass an Stelle des Gottes oder Gottessohnes der Menschensohn tritt, und zwar hier, wo eine Rede Jesu von sich selbst eben zu einer Rede des Evglsten über ihn wird, um so begreiflicher, als mit demselben Ausdruck Jesus auch bei den Suptkrn von sich in dritter Person spricht. Daher auch der Fortgang ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ (die von allen Abendländern und Syrern — doch hat syr sin: der a u s dem Himmel ist — vertretenen Worte fehlen ℵBL und werden von W-H eingeklammert, von Ws und Blass gestrichen, dagegen von Lachm, Treg, Tischd festgehalten; s. Zn, Komm. 196 f.) an die Grundstelle Dan 7 13 erinnert, wo der Menschensohn als ein himmlisches Wesen erscheint. Aber nicht etwa ist damit gesagt, dass er von Haus aus dem Himmel angehört habe (imperfektische Fassung des Partizips ὤν), sondern dass er jetzt wieder im Himmel ist, nämlich als Erhöhter, genau wie 1 18 ὁ ὢν εἰς τὸν κ. τ. π. Solcher Zustand erscheint aber als Folge des ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν, sobald letzteres statt mit Beziehung auf die, die Regel bildenden, Menschen, vielmehr mit Beziehung auf den, die Ausnahme bildenden, Menschensohn gefasst wird; das Präteritum weist ebenso auf den geschichtlichen Standpunkt des Evglsten, wie die Präterita 16–19: also abermals Beispiel einer auf doppeltes Verständnis berechneten Ausdrucksweise; vgl. NtTh II 402 426. Bldsp 84 bemerkt, dass die Täuferschüler ihren Meister für den wiederkehrenden Propheten Elias hielten und meint, das auffallende οὐδεὶς ἀναβέβηκεν wende sich insbesondere gegen die Folgerungen, die man aus der Inkarnation des Elias in Johannes für die Stellung des letzteren als Offenbarer der himmlischen und überhaupt der göttlichen Dinge zog. Der Uebergang zu **14** ist noch immer

höhte, so muss der Sohn des Menschen erhöht werden, [15] damit jeder, der da glaubt, an ihm ewiges Leben habe. [16] Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigerzeugten Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren werde, sondern ewiges Leben habe.

Gegenstand planlosen Ratens. Aber zunächst führte das ἀναβεβηκέναι 13 des Menschensohnes zum Himmel naturgemäss auf die spezifisch johann. Vorstellung des ὑψοῦσθαι, andererseits war im Zusammenhang mit 11 12 zu zeigen, dass die Menschheit an diesem Erhöhten einen Heiland nur hat, wenn sie ihr ablehnendes Verhalten mit einem gläubigen vertauschen will. Erstlich also gestaltet sich für den Menschensohn sein Aufstieg zum Himmel zunächst zu einer Erhöhung ans Kreuz. Wie γεννᾶσθαι, so ist nämlich auch ὑψοῦσθαι ein doppelsinniges Wort, sofern es zunächst nach Lc 10 15 14 11 18 14 im Gegensatze zu ταπεινοῦσθαι steht, also gleich רום die Erhöhung zur Herrlichkeit bedeutet 8 28 12 32 34 (vgl. Jes 52 13: ὁ παῖς μου ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται), und zwar speziell im Anschlusse an Act 2 33 5 31, wo ὑψοῦσθαι τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ steht, nachdem vorher 2 23 5 30 von der Kreuzigung die Rede war. Diesen Modus des „Erhöhtwerdens von der Erde" hat nämlich die johanneische Umdeutuug 12 33 im Auge, und insofern bedeutet ὑψοῦσθαι gleich dem aramäischen זקף das Aufhängen des Missetäters am Pfahl. Auch an unserer Stelle kommt, gleichsam als Vorstufe für die Erhöhung auf den Himmelsthron, die Erhöhung an das Kreuz in Betracht (gegen Zn, Komm. 200), für welche nach gut alexandrinischer Schulmethode, aber wenig lebensmässig in der Erzählung Num 21 8 9 ein Typus gefunden wird, vgl. Sap 16 6, Philo, Leg. all. II 20 21 Agric. 21, Barn. 12 5–7, Just. Ap. I 60 Dial. 94. Güdemann a. a. O. 347 meint, dass dem Wortspiel die Vokabel תלה zu Grunde liege, die sowohl „aufhängen" als „erhöhen" bedeute. Er bringt zu unserer Stelle eine Parallele aus Pesikta rabb. c. 10 bei: Ein Prinz lehnt sich gegen den König, seinen Vater auf. Dieser befiehlt, ihn zu hängen. Der Erzieher legt sich ins Mittel. und der König würde gerne Gnade üben, wenn er sich nicht an seinen Befehl gebunden fühlte. Da schafft der Erzieher Rat, indem er darauf hinweist, dass man die Verordnung auch dahin auslegen könne, der Sohn solle erhöht und erhoben werden. So interessant die Parallele vor allem auch deswegen ist, weil der Sohn מונגנים = μονογενής (16) genannt wird, so wenig ist doch die Behauptung berechtigt, dass der Evangelist den genannten Midrasch gekannt haben müsste. Ueber ὑψοῦσθαι s. NtTh II 456 f. Nicht sowohl Christus wird mit der Schlange verglichen (gewöhnliche Ausl.), als vielmehr der Umstand betont, dass hier wie dort ein ὑψοῦσθαι das paradoxe, aber gottverordnete (das δεῖ der göttlichen Notwendigkeit wie 7 Mt 16 21 Lc 24 26) Mittel der σωτηρία wurde (Loisy 323). Dem Rettung verlangenden Anschauen der Schlange am Pfahle des Moses gleichsam als eines Paniers des Heils entspricht πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱόν 6 40, wofür **15** nur steht πᾶς ὁ πιστεύων, was nämlich im Zusammenhange mit 12 ohne Objekt bleiben muss: daher ἐν αὐτῷ (so B gegen L ἐπ' αὐτῷ, A ἐπ' αὐτόν, ℵ rec. εἰς αὐτόν) nicht damit (es wäre die einzige Stelle, wo bei Joh πιστεύειν mit einer anderen Präposition als mit εἰς steht), sondern mit ἔχῃ zu verbinden ist (Ws. Zn, Komm. 199) wie 1 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, nur dass daraus hier das spezifische Heilsgut der ζωὴ αἰώνιος wird im Gegensatze zu dem zeitlichen Leben, welches im ἐπίγειον des Typus diejenigen erhalten werden, die zur Schlange aufsehen (Hgf). Das ἐπουράνιον aber, an welches im Anschauen des am Kreuze erhöhten Gottessohnes geglaubt wird, besteht **16** in dem, in der Hingabe des Sohnes kund

17 Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt

gewordenen, Liebeswillen, in dem erschlossenen Herzen Gottes, der selbst die Liebe ist, I Joh 4 8 16. Mit οὕτως ἠγάπησεν wird begründet (γάρ), dass es bei jener Erhöhung seines Sohnes ans Kreuz auf Mitteilung ewigen Lebens an die ganze grosse Menschenwelt abgesehen war. Hier also steht ὁ κόσμος, wie 4 42 6 33 12 47, sofern die σωζόμενοι seinen Kern und die Zweckursache aller übrigen Schöpfung bilden (vgl. das ἵνα, welches den κόσμος auf die Gläubigen beschränkt, und Rm 5 5 8 39; Pfl II 453 f.); unter dem entgegengesetzten Gesichtspunkt ist 17 9 ὁ κόσμος nicht einmal Gegenstand der Fürbitte; s. zu 1 10 7 7; vgl. O. Htzm, ZThK S. 1891 422 f. 425. Aus dem Zusammenhang mit dem Vorangehenden erhellt demnach, dass ἔδωκεν (geschehene Tatsache, daher Indikativ nach ὥστε wie Gal 2 13) durch εἰς θάνατον ergänzt (Olsh, Loisy 324), also = παρέδωκεν Rm 8 32 (wie Hbr 11 17 nt. Wendung von Gen 22 16), nicht bloss in dem allgemeinen Sinn = ἀπέσταλκεν I Joh 4 9 (gewöhnliche Ausl., zuletzt Zn, Komm. 202) gefasst sein will (Ws eignet sich beide Deutungen an, indem er die erstere dem Evglsten zuweist, die andere für die ursprüngliche erklärt). Wie aber die ganze Beziehung auf den Tod und seinen bestimmten Modus, zumal auf dieser frühen Station des Lebens Jesu, geschichtlich unbegreiflich ist (auch Ws 119) und in direktem Widerspruch zu der synopt. Darstellung tritt, so lässt auch die damals verhältnismässig seltene (nur bei Justin. Dialog. 105, im röm. Symbol und Martyr. Polycarpi 20 2; dann erst wieder bei Iren. und Zeitgenossen) Bezeichnungsweise als μονογενής (s. zu 1 14 18 I Joh 4 9) keinen Zweifel darüber, dass hier der Evglst, nicht etwa Christus redet; denn der Ausdruck darf nicht (mit Ws) seiner eigenartigen Bedeutung entkleidet und mit „einzig geliebt" wiedergegeben werden. Die Voraussetzung, dass wir Worte Jesu vor uns haben, würde übrigens zu der Annahme nötigen, dass es ihm hier und im Folgenden lediglich darum zu tun wäre, dem Nikodemus, nachdem er schon angesichts eines ἐπίγειον den ganzen Unverstand des ἄνθρωπος ψυχικός bewährt, noch in eine Welt von himmlischen Geheimnissen den Einblick zu eröffnen, darüber ihm vollends schwindlig hätte werden müssen, sofern sogar auf einem späteren Stadium des Lebens Jesu nicht einmal die eigenen Jünger viel klarere Weissagungen vom Sterben und Auferstehen irgend zu begreifen vermögen Mc 9 32 Lc 9 45. Jetzt erst erfolgt mit εἰς αὐτόν die nähere Bestimmung des πιστεύειν 15, und wird mit Anlehnung an Lc 19 10 und unter Benützung des paul. Gegensatzes von ἀπόλλυσθαι und σώζεσθαι I Kor 1 18 II Kor 2 15 4 3 der beabsichtigte Erfolg jener göttlichen Liebestat formuliert. Durch den Wechsel von Aorist ἀπόληται (auch hier wird der eigentlich erforderlich gewesene Optativ vermieden) und Präsens ἔχῃ wird die ἀπώλεια als momentanes Ereignis, der Besitz des Lebens als dauernder Zustand gekennzeichnet (Ws). Auf Grund einer falschen Vorstellung vom Zwecke des Auftretens des Messias, wie die Juden sie sich machen (Loisy 324), könnte etwa ein Einwand erhoben werden gegen die Erklärung über das Motiv Gottes 16. Diesem Einwand, nicht aber der Gerichtspredigt der Johannesjünger (Bldsp 88 117), tritt **17** = 12 47 die Versicherung entgegen, dass das Gericht, worin nach jüdischer Anschauung die wesentliche Funktion des Messias besteht, nicht sowohl Zweck, als vielmehr natürliche Begleiterscheinung seines Auftretens ist. Er ist so wenig gekommen, um zu richten, als die Sonne, um Schatten zu werfen (Schw 248); aber gleich dem Schatten ist das Gericht naturnotwendige Folge angesichts der Beschaffenheit und des Verhaltens des κόσμος. Dieser hier aus 16 dreimal wiederholte Ausdruck be-

richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde. 18 Wer an
ihn glaubt, wird nicht gerichtet. Wenn einer nicht glaubt, ist er bereits
gerichtet, weil er nicht an den Namen des einzigerzeugten Sohnes Gottes
gläubig geworden ist. 19 Das Gericht aber bedeutet dies, dass das Licht
in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsternis mehr als

zeichnet abermals die Menschenwelt als Gegenstand des erlösenden Liebeswillens Gottes und Christi. Das κρίνειν aber und die κρίσις 17—19 bedeuten nicht sowohl κατακρίνειν und κατάκρισις, als vielmehr nach dem Doppelsinne jener Wörter Gericht = Scheidung (LDT), Entscheidung darüber, wer des Heiles teilhaftig wird, wer nicht (Ws). Letztere treffen nämlich **18** die Menschen selbst, indem sie zum Glauben kommen oder ungläubig bleiben. Die einen empfangen bereits in und mit dem Glauben ewiges Leben; ein weiteres richterliches Verfahren findet an ihnen keinen Gegenstand mehr 5 24. Dagegen ***wenn einer nicht glaubt, ist er bereits gerichtet,*** da ja die Welt schon an sich verloren ist, ***weil er nicht*** (Wiederholung der subjektiven Negation aus dem Vorigen, was im Kausalsatze erst der späteren Gräzität möglich ist) ***gläubig geworden ist an den Namen des einzigerzeugten Sohnes Gottes,*** womit die Grösse der Schuld nachdrucksvoll hervorgehoben wird. Wie also das ewige Leben schon gegenwärtiger Besitz, so ist das Gericht gegenwärtiger Vorgang, innere Tatsache. Das Weltgericht am jüngsten Tage 5 28 29 12 48 kann somit auf diesem Standpunkte nur als volkstümliche und gegebene Anschauung für den solennen und definitiven Abschluss eines solchen Prozesses Bestand haben; NtTh II 514—516. Der im Gedanken eines Selbstgerichts liegende Widerspruch wird **19** gelöst mit Hilfe der, pragmatische Reflexionen des Evglsten (Ws, während GDT Jesu noch das Wort belässt und LOISY 325 zweifelt, ob Jesus oder der Evglst spreche) einführenden, Formel αὕτη δέ ἐστιν: das Gericht bedeutet dies, darin besteht es, das ist sein Hergang, so kommt es zu stande. Hier erscheint seit dem Prolog erstmals wieder und ebenso wie dort im Gefolge des Begriffs „Leben" das Bild des Lichtes, „das den geeignetsten Ausdruck für die johann. Gleichsetzung von Wahrheitserkenntnis und Sittlichkeit darbietet" (O. HTZM 116). Man sollte übrigens den Begründungssatz nicht auflösen in ὅτι ὅτε τὸ φῶς ἐλήλ. εἰς τ. κ. οἱ ἄνθρωποι ἠγάπησαν κτλ (DW, MR, LDT). Der Umstandssatz ist nämlich nicht etwa bloss beiläufig selbständig ausgedrückt, um die Verwerfung des Lichtes als Verwerfung des nahen, leicht zugänglichen Heiles um so tragischer erscheinen zu lassen, sondern das Kommen des Lichtes ist aus 1 8 9 als Voraussetzung für die Stellungnahme der Menschen, als grundlegendes Faktum wiederholt. Zunächst hat das Licht wie 1 4 5 den Zweck zu erleuchten, deckt aber bei dieser Gelegenheit notwendig auch den in der Welt vorhandenen sittlichen Gegensatz auf (Ws). Als zweites Moment schliesst sich dann mit καί wie 1 10 11 der Gedanke an, dass die in der Finsternis Sitzenden, anstatt der Anziehungskraft des Lichtes zu folgen, der Finsternis den Vorzug gaben: μᾶλλον heisst wie 12 43 (vgl. Mt 10 6) potius, nicht magis (damit wäre wenigstens eine gewisse Liebe zum Licht zugegeben, während es sich nach 20 um einen Hass gegen das Licht handelt), gehört zum Nomen, nicht zum Verbum. Der Aorist stellt die vollendete Tatsache dar, womit die Menschen auf das ὁ θεὸς ἠγάπησεν 16 antworteten (LDT). Sowohl dieser Aorist als das wie 1 4 gebrauchte ἄνθρωποι charakterisieren diese Aussage als Reflexion des Evglsten (Ws). Der Grund dieses Verhaltens der Menschen (die ὅσοι 1 12 sind Ausnahmen) liegt darin, dass ***bei ihnen*** (nachdrucksvolle

**das Licht geliebt haben; denn ihre Werke waren böse. 20 Denn jeder,
der Schlechtes treibt, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht,
damit seine Werke nicht überführt werden. 21 Wer die Wahrheit tut,
kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, dass sie in Gott
gewirkt sind.**

Stellung von αὐτῶν im Gegensatze zu den einzelnen Liebhabern des Lichtes)
die Werke (ἔργα als Komplex der Handlungen bezeichnet das gesamte sitt-
liche Verhalten, das sittliche Tun und Lassen mit Einschluss der Gesinnung,
einigermassen erinnernd an דֶּרֶךְ) ***böse waren:*** πονηρά mit Schlussbetonung.
Die psychologische Erklärung (zwischen πονηρ. 19 und φαῦλ. 20 darf daher
kein begrifflicher Unterschied gemacht werden) dieses Verhaltens erfolgt **20**
durch einen erfahrungsmässigen Satz von allgemeiner Geltung: ὁ πράσσων,
welcher treibt, als Ziel seiner Tätigkeit verfolgt (Rm 1 32 2 3); dagegen 21
ὁ ποιῶν, welcher tut. Er ***hasst das Licht*** und zieht sich vor ihm zurück,
weil es sein Tun als das, was es ist, offenbar macht, und zwar zunächst für
sein eigenes Bewusstsein (B-Crus), dann auch, wie aus dem Gegensatz 21
φανερωθῇ erhellt, für die Zuschauer, vgl. Lc 22 53. Das ἐλέγχειν = zur
Rede stellen, überführen mit dem Nebenbegriff des Rügens, Beschämens,
Strafens, Verurteilens (vgl. 8 9 46 16 8 Lc 3 19) schwebt hier wie Eph 5 11 13
in den Begriff des φανεροῦν über. Den Funken des Geistes im Wust und
Schlamm des Fleischeslebens ersticken zu sehen, erfüllt den vom Licht des
Logos berührten Menschen mit Scham. Sich gegen diese Scham abstumpfen,
was nicht bloss Verhärtung, sondern zugleich Verweichlichung ist, da man
das Licht nicht zu ertragen vermag: das heisst sich entscheiden wider das
Licht, das ist das Selbstgericht, welches in der johann. Weltanschauung an
die Stelle des Weltgerichtes tritt. Der **21** ex adverso parallele Erfahrungs-
satz gilt der sittlichen Wurzel des Glaubens. Das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν steht
für עָשָׂה אֱמֶת LXX Gen 32 10 47 29 Jes 26 10 Tob 4 6 13 6 Neh 9 33, auch
I Joh 1 6; aber an die Stelle des at. Begriffes des pflichtmässigen Handelns
tritt, entsprechend der Vertiefung des Sinnes von ἀλήθεια, derjenige der
Harmonie des Handelns in seinem ganzen Umfange mit dem Gottesbewusst-
sein. „Wahrheit tun" heisst demnach: sich praktisch verhalten zu der Wahr-
heit, und zwar nicht bloss in diesem oder jenem Falle, sondern so, dass
die Wahrheit die bestimmende Macht des sittlichen Verhaltens wird. Der
synopt. Gedanke des Strebens nach Gottähnlichkeit Mt 5 48 wird umgesetzt
in den Gedanken eines dem Gottesbilde entsprechenden Verhaltens. Aus
dem Licht, welches man Mt 5 16 vor den Menschen leuchten lässt, damit sie
über dem Anblick der καλὰ ἔργα Gott preisen, werden in Gott gewirkte
Werke (ἔργα ἐργάζεσθαι auch 6 28 9 4, wie Mt 26 10 = Mc 14 6), mit welchen
man getrost sich an's Licht wagen darf. Der Streit, ob diese ἀλήθεια schon
in Gesetz und Propheten (Ws) oder erst in Christus geoffenbart (Ldt), ist
zunächst dahin zu verallgemeinern, ob überhaupt vorchristl. Sittlichkeit vor-
handen oder nicht vorhanden war, dann aber um so gewisser zu gunsten
jener Ansicht zu entscheiden, als eben dies eine charakteristische Besonder-
heit des 4. Evglsten ist, dass die prinzipiell guten Menschen zu Christus
kommen, wie auf der synopt. Kehrseite die Sünder (O. Htzm 56 88 f. 91
209; ZThK 1891 S. 419 f. 424); s. übrigens zu Act 10 35. Dem also, welcher
„die Wahrheit tut", ist es ganz natürlich, seine (αὐτοῦ abermals nachdrück-
lich voran) Werke offenbar werden zu lassen; er tut damit nur seinem eigenen
sittlichen Genius Genüge, der zum Lichte drängt, weil was wahr ist als
wahrhaftig durch das Licht bezeugt wird. Auf keinen Fall hat er eine

solche φανέρωσις τῶν ἔργων αὐτοῦ zu scheuen; denn sie sind ἐν θεῷ (mehr als das paul. κατὰ θεόν) getan, sie fliessen aus dem richtigen Bewusstsein um die Stellung des Handelnden zu Gott, womit nur wieder der Begriff des ποιεῖν ἀλήθειαν umschrieben ist. Diese Beurteilung der noch nicht christl. Welt stimmt im allgemeinen mit der Auffassung der Apologeten (Km III 218, Loisy 326). Aber ein eigentlich dualistischer Zug kommt in die Gedankenreihe erst durch die Kombination mit 1 12 8 23 38 41—44. „Wie ein Magnet das Metall an sich zieht, während das tote Gestein unbewegt bleibt, so fühlen die Kinder Gottes sich angezogen vom Logos und kommen zum Lichte“ (Hsr IV 389; vgl. Pfl II 454).

Nikodemus entspricht dem heilsbegierigen Reichen Mc 10 17 (Loisy 303 329, während Pfl II 352 die synoptischen Parallelen lieber Mc 12 28 Lc 10 25 finden will), dessen Frage nach dem ewigen Leben sogar Joh 3 2 ergänzt werden muss, wie sie auch in der Vorlage unmittelbar nach Mc 10 15 = Joh 3 3 begegnet (Vkm). Ebenso kehrt die Betrachtung über die Schwierigkeiten des Eingehens in das Gottesreich, welche sich Mc 10 23—25 an den Fall anschliesst, Joh 3 3 5 wieder. „Auch hier hat dieses Evglm an den geschichtlichen Anfang gestellt, was nur der Idee nach den Anfang bildet“ (Wzs, EvG 509). Gründe der Komposition bedingen die Voraussnahme dessen, was geschichtlich erst später am Platze gewesen wäre. Nach dem Zusammenhang erscheint Nikodemus zunächst als Typus der nur auf äusseren Wunderglauben (2 23 = 3 2) sich gründenden Anerkennung, welche Jesus bei vielen ἄρχοντες gefunden hat 12 42 43, als Beispiel jener ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου (?), welche als ψυχικοὶ ἄνθρωποι I Kor 2 6 8 14 Gottes Weisheit nicht zu erfassen vermögen (O. Htzm 53 67 207 f.). Andererseits enthält der Glaube des Nikodemus doch auch ein Moment des persönlichen Vertrauens (3 2) und erscheint dieser Mann daher später 7 50 52 mit dem Verfahren des hohen Rates nicht einverstanden, ähnlich dem Joseph Lc 23 51 (Brandt, Evangel. Geschichte 1893 S. 79 f. 310 f.) und Gamaliel Act 5 34—39. Aber die Joh 12 43 der ganzen Klasse von Halbgläubigkeit, welche Nikodemus repräsentiert, nachgesagte Menschenfurcht hat er noch 19 39 nicht definitiv überwunden, woselbst er ganz als Doppelgänger des Joseph von Arimathäa, der 19 38 μαθητὴς Ἰησοῦ κεκρυμμένος διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων und Mc 15 43 = Lc 23 50 auch βουλευτής ist, auftritt. Der Talmud kennt einen Nikodemus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems, der eigentlich Buni ben Gorion geheissen haben und ein Jünger Jesu gewesen sein soll (Frz. Delitzsch, ZlTh 1854 S. 643—647; dazu Zn, Komm. 180 32). Letzteres ist wahrscheinlich nur Reflex unserer Stelle (Loisy 304). Immerhin könnte dem Evglsten die Gestalt des frommen Juden Nikodemus vor Augen gestanden haben (E. A. Abbott, EB III 3407). Welcherlei Anhaltspunkte aber auch die Gestalt des Nikodemus in der wirklichen Geschichte haben mag: nur das 4. Evglm kennt derartigen, vornehmen Anhang Jesu (doch s. zu 19 38), und speziell Nikodemus veranschaulicht die kritische Lage derjenigen unter den Leitern des Volkes, die zwar nicht in den allgemeinen Chorus einstimmen mögen, deren Neigung zum Glauben an Jesu Messianität aber nicht bloss allerlei Rücksichten und Bedenken nach aussen, sondern vor allem nach innen den beschränkten Gesichtskreis des bloss natürlichen Menschen zu überwinden hatte. Wie demgemäss Nikodemus Typus gewisser Erscheinungen, die das Judentum wohl bis in die Zeiten des Evglsten bot, so ist das mit ihm angeknüpfte Gespräch Einkleidung für eine längere Gedankenentwickelung, in deren Verlauf nicht bloss 10—12 Nikodemus zum letzten Mal angeredet wird, sondern auch Jesus selbst bald nicht mehr derjenige ist, welcher spricht, wohl aber schon 13—15, entschiedener noch 16—18 derjenige, von dem und über welchen Mitteilung erfolgt, bis endlich 19—21 gar kein Zweifel mehr darüber gelassen wird, dass wir uns im Fahrwasser der Betrachtungen des Evglsten befinden (gerade das Gegenteil ist freilich der Eindruck Zns, Komm. 210). Dieser behandelt in

[22] **Hiernach kam Jesus mit seinen Jüngern in die judäische Landschaft und hielt sich dort mit ihnen auf und taufte.** [23] **Aber auch Johannes hielt sich taufend auf in Aenon nahe bei Salem, weil dort**

drei Redegängen 1) die Forderung eines neuen Anfangs im Leben jedes einzelnen, welcher in das Reich Gottes eingehen will 3—10, 2) die solcher Forderung der synopt. μετάνοια stehenderweise zur Seite tretende Forderung des πιστεύειν an den Sohn Gottes, und zwar als den vom Himmel gekommenen und wieder gen Himmel aufgestiegenen Offenbarer der göttlichen Geheimnisse 11—18, 3) die Aufforderung zur Selbstentscheidung mit Hinweis auf die sittliche Bedingtheit des Glaubens und Unglaubens 19—21. Man ist zwar versucht, die Situation 2 wegen 20 21 für festgehalten und den „bei Nacht Kommenden" für eine Illustration des am Schlusse ausgesprochenen Gedankens zu halten (Schw 16, O. Htzm 207, Loisy 304 f. 328). Aber νυκτός ist doch anders motiviert, und Nikodemus erscheint weder bisher als ein φαῦλα πράσσων 20, noch im weiteren Verlaufe als ἐρχόμενος πρὸς τὸ φῶς. wird vielmehr 7 50 19 39 fortwährend als der nächtliche Besucher charakterisiert, so dass man hier noch am ehesten eine haften gebliebene historische Erinnerung finden könnte. Im grossen und ganzen ist freilich die neuere Ausl. (seit Lck und dW) darin einverstanden, im ersten Teile des Abschnittes zwar einen Ansatz zum Dialog, dagegen im zweiten und dritten Teil lauter auf einer so frühen Station des Lebens Jesu unmögliche Gedanken produziert zu finden, wobei schon die Präterita der Darstellung den Anachronismus offenbar werden lassen (Ws). Ausserdem spricht gegen die Geschichtlichkeit das Fehlen eines Schlusses, der uns über den Erfolg der Besprechung unterrichtet hätte, sodann die Unmöglichkeit, sich vorzustellen, wie die in jener Nacht gefallenen Worte in auch nur einigermassen einwandfreier Form den Weg zu ihrem Aufzeichner gefunden hätten (vgl. P. Gardner, A hist. view 191 f.), endlich auch die Ueberlegung, dass das Wortspiel 3 3 aus dem Munde eines aramäisch Redenden nicht gekommen sein kann. Umso richtiger wird die Perikope als ein Programm der gesamten Theologie des Evglsten gewertet (Km II 22 f. Grill I 8), wie denn auch der 12 auftretende Gegensatz von τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια einen Schlüssel zu seiner ganzen Weltanschauung bietet (Schlt 270).

J e s u s u n d d e r T ä u f e r. 3 22—36. Die unserem Evglsten geläufige Fortführung **22** mit μετὰ ταῦτα schliesst das Folgende nur im allgemeinen zeitlich an das Vorhergehende an (Ldt). Jesus geht nun von Jerusalem in die jüdische Landschaft (Ws, Loisy 330, Calm 194): denn Ἰουδαίαν ist wie Mc 1 5 Act 16 1 Adjektiv und γῆ ist wie sonst χώρα 11 54 55 = ארץ im Gegensatz zu עיר. Es wird durch die Ausdrucksweise also nicht gefordert, dass Jesus sich zuvor ausserhalb Judäas befunden habe, aus der Hauptstadt nach Galiläa zurückgekehrt gewesen sei. Abermals eine neue Notiz, von der die Snptkr nichts wissen, ist es, dass Jesus während der Dauer dieses Aufenthaltes auch taufte (Imperfekt). Wenn für dieses Taufen Jesu 3 5 massgebend ist, so kann dasselbe nicht, wie das Tun des Täufers, lediglich vorbereitender Art gewesen sein (gewöhnliche Ausl., noch Ws. Bugge. Zn, Komm. 211), sondern es ist die christl. Taufe gemeint (Mr, Ew, J. Réville 145, Calm 199). welche hier antecipando schon vom Meister selbst geübt wird. In der Nähe **23** ***hielt sich auch Johannes taufend auf:*** beide waren gleichzeitig mit Taufen beschäftigt. Subjekt zu παρεγίνοντο sind die durch den Ruf seiner Predigt angezogenen Menschen. Auch die Oertlichkeiten berühren sich, falls die vielfach nur als symbolische Namen (Pfl II 355. Kr I 589 II 378. E. A. Abbott, EB II 1796) gewerteten Dörfer Aenon (von מַעְיָן Quelle, vgl. Ez 47 17 die Wortbildung עֵינוֹן) und Salem (Heil) wirklich in das südliche Samarien verlegt werden dürfen, was neuere Geographen getan haben, indem sie

viel Wasser war; und man kam herzu und liess sich taufen. 24 Jo-
hannes war nämlich noch nicht ins Gefängnis geworfen. 25 Da kam
es nun zu einer Auseinandersetzung zwischen den Jüngern des Johannes
und einem Juden über die Reinigung. 26 Und sie kamen zu Johannes
und sagten zu ihm: Rabbi, der jenseits des Jordans bei dir war, von dem
du Zeugnis abgelegt hast, siehe dieser tauft und alle kommen zu ihm.

Salem nicht nach Euseb. Hieron. (Onom. ed. Lagarde 99), sondern nach Epiphanius (Haer. 55 2, vgl. Euseb. Hieron. Onom. 148 und 149) bestimmten und in dem heutigen Salim $1^1/_2$ Stunden östlich von Sichem in wasserreicher Gegend fanden. Doch hat sich MOMMERT (Aenon und Bethania 1903) zum Verteidiger der von Euseb. Hieron. vertretenen Tradition aufgeworfen und die Orte acht Meilen südlich von Scythopolis beim Jordan, und zwar jenseits des Flusses gesucht, um sie im heutigen Ain Dschirm da, wo das Wadi Jabes aus dem Gebirge austritt, zu entdecken. Gleichzeitig ist der Samarien bevorzugenden Erklärung in K. FURRER (ZntW 1902 S. 258) ein Gegner erwachsen, der an dem ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ Anstoss nimmt, da die samaritanischen Orte Sâlim und Ainûn drei Stunden auseinander lägen, und die vom Evglsten gemeinte Lokalität in 'Ain-Fâra, etwa zwei Stunden nordnordöstlich von Jerusalem rekognosziert. Diese Auffassung verringert die Entfernung zwischen dem Täufer und Jesus noch mehr als die zuerst erwähnte (vgl. ZN, Komm. 214 f.). Um für das Zusammenwirken beider Raum zu schaffen, wird **24** das in der älteren Tradition bestehende Hemmnis beseitigt durch Korrektur von Mc 1 14 = Mt 4 12 (vgl. ZN II 502 f. 518 3; Komm. 213. CALM 195: nicht Korrektur, sondern nur Behebung des naheliegenden Missverständnisses, als ob eine Differenz zwischen den Evgln obwalte). Da *demnach* (οὖν) **25** die beiden Taufenden sich so nahe waren, *entstand eine Diskussion* (ζήτησις), ausgehend ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου, welche gegenüber einem Juden (ABL syr sin, wogegen ℵ Orig. it vg syr cur Ἰουδαίων haben; BENTLEY, MARKLAND, BOS, SEMLER, KR I 505 conjecturieren Ἰησοῦ, BLDSP 66 1 und mit Vorbehalt LOISY 336 f. τοῦ Ἰησοῦ, O. HTZM 210 τῶν Ἰησοῦ; GRILL I 8 streicht das Wort), der jedenfalls auch hier der gemeinsamen Sache Jesu und des Täufers so feindlich gedacht ist, wie sonst οἱ Ἰουδαῖοι überhaupt (LDT), ihre Grundsätze verteidigten. Was ihnen der Jude bei dieser Gelegenheit mitteilte, ist aus **26** zu entnehmen. Zur Bezeichnung der Sphäre, innerhalb welcher die Diskussion sich bewegte, dient das Wort καθαρισμός, das die Kategorie namhaft macht, in welcher nicht bloss die Taufe Jesu und die des Johannes ihre Identität haben, sondern beide auch mit den jüd. Reinigungsgebräuchen und Lustrationen zusammentreffen. Die Erinnerung an den schon 2 6 erwähnten καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων weist somit auf eine gemeinsame Gedankensphäre in diesem ganzen Zyklus. Ebenso überflüssig wie aussichtslos sind alle in den Kommentaren verhandelten Versuche, den historischen Tatbestand näher festzustellen. Am nächsten liegt die Annahme, der Streit habe sich um den reinigenden Charakter und Wert der beiderseitigen Taufen gedreht. Insonderheit scheinen die Jünger des Täufers eifersüchtig und neidisch (daher die leidenschaftliche Uebertreibung πάντες, vgl. 12 19) über den Erfolg Jesu, der doch nur dem Zeugnisse ihres Meisters 1 29–34 sein Ansehen verdanke (WS). Sofern aber dieses Zeugnis ihn unzweideutig als den Grösseren darstellte, könnte die Verwunderung auch umgekehrt der Tatsache gelten, dass der Messias nur wieder das Werk des Vorläufers zu treiben scheint, indem er seine Berufstätigkeit mit Vollzug einer bloss sinnbildlichen Handlung eröffnet (TH. SCHOTT, ZlTh 1871 S. 3). Aber die Antwort

[27] Johannes antwortete und sprach: kein Mensch kann etwas bekommen, es sei ihm denn vom Himmel gegeben.
[28] Ihr selbst seid mir Zeugen, dass ich sagte: ich bin nicht der Messias, sondern ein Abgesandter bin ich vor jenem her.
[29] Wer die Braut hat, ist Bräutigam. Der Freund des Bräutigams aber, der da steht und auf ihn hört, freut sich hoch über die Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude ist nun also voll geworden.
[30] Jener muss wachsen, ich aber abnehmen.
[31] Der von oben Kommende ist über allen; wer von der Erde ist, der ist von der Erde und redet von der Erde aus. Der vom Himmel Kom-

des Täufers **27** weist nach der anderen Richtung, da er den Jüngern bedeutet, sie seien nicht kompetent, die Handlungsweise Jesu (auf diesen, nicht auf den Täufer bezieht sich das Wort) zu kontrollieren, die Rechtmässigkeit seines Erfolges zu kritisieren. Denn jeder Erfolg, jedes Gelingen, jeder Sieg fällt dem Menschen zu ἐξ οὐρανοῦ = ἐκ θεοῦ wie Mc 11 30 = Mt 21 25 = Lc 20 4. Dieses Wort erscheint 6 65 19 11 im Munde Jesu selbst. Nachdem so die Bedenken der Jünger zerstreut sind, beginnt ein neuer Redegang, das Verhältnis Jesu und des Täufers positiv darlegend. Den Anfang macht, anknüpfend an das ᾧ σὺ μεμαρτ. 26, ein Rückweis auf die früheren Zeugnisse des Täufers, namentlich auf das 1 30 vorausgesetzte Wort 1 27 und auf das οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός 1 20. Es beruhigt ihn, das stets gewusst und gesagt zu haben. Das ἐκείνου geht wohl nicht auf jenen, über den sich die Johannesjünger beklagen (Ws), sondern auf ὁ Χριστός. An die im AT gangbare Vergleichung des theokratischen Verhältnisses Gottes zu Israel mit der Ehe oder vielmehr an die nt. Wiederaufnahme desselben, zumal an Mc 2 19 = Mt 9 15 sich anschliessend, nennt sich der Täufer **29** den ***Freund des Bräutigams:*** abermalige Rückkehr zu dem Bilderkreis der Hochzeit (S. 74). Das eheliche Verhältnis zwischen dem an die Stelle Jahwes tretenden Christus und der erneuten Gottesgemeinde sollte nämlich erst noch vermittelt werden. Nach jüd. Sitte geschah die Brautwerbung durch den שַׁדְּכָן oder שׁוֹשְׁבִן, welcher auch noch bei der Hochzeit offiziell beteiligt war. In dieser Stellung — weiter ist ἑστηκώς nicht auszudeuten — ***hört*** der Täufer ***auf ihn***, der die Braut hat, auf seine Wünsche und Befehle (dW, Kl, Schnz 190, Loisy 338) ***und freut sich hoch*** (hellenistisch wäre χαρὰν χαίρειν Mt 2 10; hier besser griechisch χαρᾷ διά τι wie I Th 3 9) ***über die Stimme des Bräutigams:*** letztere ist nicht auf diese oder jene Vorgänge bei der Feier zu beziehen, sondern einfach Bild hochzeitlicher Freude, wie umgekehrt Jer 7 34 16 9 25 10 vom Wegnehmen der Stimme des Bräutigams und der Braut die Rede ist. ***Diese meine***, des φίλος, nicht des νυμφίος, ***Freude ist nun also***, weil in dem Zulauf, den Jesus findet, der Anbruch der Hochzeit sich ankündigt. ***voll geworden:*** derselbe Ausdruck auch im Munde des johann. Christus 15 11 16 24 17 13 und des Briefstellers I Joh 1 4. Ich habe ihr volles Mass genossen, ausgenossen: neidlose Resignation eines Mannes, der seine Mission begriffen und den Willen hat, nicht darüber hinauszugehen. ***Jener muss*** **30** (δεῖ wie v. 14) an Geltung und Ansehen ***wachsen, ich aber abnehmen:*** vielleicht mit Anschluss an ein ausserkanonisches Wort (s. zu Mt 20 28), treffend abgebildet im kirchl. (schon Chrys. Ambrosius. Aug., Serm. 21 de sanct.) Kultus, der den Johannestag nach dem Sommersolstitium feiert, während nach Weihnachten die Tage wieder zunehmen. Der höheren Bedeutung Jesu entspricht **31** sein höherer Ursprung. Darum wird die stehende Bezeichnung des Messias als

mende [32] bezeugt, was er gesehen und gehört hat, und doch nimmt niemand sein Zeugnis an. [33] Wer sein Zeugnis annimmt, der hat versiegelt, dass Gott wahrhaftig ist. [34] Denn der, den Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes; denn nicht nach dem Masse gibt er den Geist.

ὁ ἐρχόμενος 1 15 27 durch das beigefügte ἄνωθεν = v. 13 ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς zum johann. Signalement des λόγος σαρκοποιηθείς; vgl. Justin. Dial. 63 ἄνωθεν καὶ διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων γεννᾶσθαι αὐτὸν ἔμελλεν. Als μονογενής überragt er alle menschliche Grösse (Ldt), ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Rm 9 5 Act 10 36. Dem ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ tritt wie I Kor 15 47 der ἄνθρωπος ἐκ γῆς gegenüber (O. Htzm 211). Der Erde entstammt als gewöhnlicher Mensch der Täufer: mit ἐκ wird nach 8 23 Ursprung und Zugehörigkeit ausgedrückt, vgl. 1 24 47. Wie τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν 3 6, so ist und bleibt der Erdenmensch ein Erdenmensch (Hostb): johann. Form für Mt 11 11 = Lc 7 28. Wie sein Standpunkt die Erde ist, zu deren Bewohnern, den Weibgeborenen, er gehört, demgemäss trotz göttlicher Sendung 1 6 und Offenbarung 1 33 auch sein Horizont ein irdisch beschränkter bleibt, so *redet er* auch *von der Erde aus*, d. h. ἐπίγεια v. 12 (Ws, Kl). Wie die Saiten seines Geistes irdischer Abkunft sind, so auch der Klang, der ihnen entlockt wird, s. zu I Joh 4 5. Wenn nach ℵD und Cod. it am Schlusse keine feierliche Wiederholung des ersten Satzes statt hat (s. Zn, Komm. 219 15), so *bezeugt der von oben Kommende*, **32** *was er* dort oben *gesehen und gehört hat;* dieselben Zeugen lassen hier auch τοῦτο aus. In der Parallele v. 11, welche hier einfach wiederkehrt, d. h. aus Jesu Mund in den des Täufers übertragen wird, war indessen wie 1 18 nur vom Sehen die Rede; das Hören bezieht sich auf die ἐντολή 10 18 (Ldt). *Und doch* (wieder das καί des tragischen Kontrastes) *nimmt Niemand sein Zeugnis an*, was freilich mit πάντες 26 und der Freude des Täufers 29 nicht stimmt, somit nur wieder zeigt, dass letzterer nur die Maske für den Evglsten war, welcher sich hier selbst wiederholt. *Wer* aber (derselbe Gegensatz zum Vorhergehenden wie 1 11 12) **33** *sein* (nachdrücklich, weil dem folgenden ὁ θεός entsprechend, vorangestellt) *Zeugnis annimmt*, tut damit im wesentlichen nichts anderes, als dass er die Wahrhaftigkeit Gottes (8 26 ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστι) anerkennt, tatsächlich bestätigt, *versiegelt* (wie 6 27, dagegen braucht Pls das Medium Rm 15 28 II Kor 1 22; Bldsp 74, Loisy 340 sehen in dem Ausdruck eine Anspielung auf die christliche Taufe), weil die Beglaubigung einer Schrift durch Beidrücken eines Siegels geschieht. Wer dem Zeugnisse des fleischgewordenen Logos, welches identisch ist mit der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, nicht glaubt, „macht ihn zum Lügner" I Joh 1 10 5 10, während jeder Gläubige gleichsam eine neue Probe für die Richtigkeit des in der Erscheinung des Logos gegebenen, göttlichen Ansatzes der Weltrechnung liefert, das Amen zum göttlichen Ja spricht, II Kor 1 20; vgl. II Kor 1 22 die Verbindung der Versiegelung mit der Geistspendung. Das erste γάρ **34** begründet die obige Identität mit einem allgemeinen Satze, der aber durch diese seine Beziehung auf 33 die Einzigartigkeit Jesu in der Reihe aller Gottgesandten ausspricht; die übrigen reden alle „von der Erde". Ebenso verhält es sich darum auch mit dem in gleicher Allgemeinheit (das Präsens δίδωσι) hingestellten Satze οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα. Kontextmässig bezieht es sich auf Christus allein, auf die Geistesbegabung 1 32 33 (vgl. Hebrev.: quum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum), wenn gesagt wird, dass Gott den Geist spendet unabhängig von jeglicher Norm (ἐκ, vgl. I Joh

35 **Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben.**
36 **Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer dem Sohn nicht folgt, der wird kein Leben sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm.**

4 13) des Masses, nicht so, als ob es ihm unmöglich wäre, über ein gewisses, nur für Leistung vereinzelter Aufgaben ausreichendes Mass (Propheten, Täufer), überhaupt über die momentane und fragmentarische Weise der prophetischen Begeisterung hinauszugehen (Grill I 39 64 f.). Die Selbstmitteilung Gottes ist eine totale, er behält nichts für sich; daher redet Christus immerdar τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ = alles, was Gott zu sagen hat (Cr 442 893), ist ἀλήθεια schlechthin 14 6. Die oben angeführte Textform wird als die ursprüngliche zu betrachten sein (s. dazu Zn, Komm. 223 21). Sie ist am besten (ℵ L it) bezeugt und hat die aus dem Fehlen des Subjekts wie des entfernteren Objekts erwachsende Schwierigkeit für sich. Freilich darf an der Richtigkeit der Auffassung, die für dieses Christus und für jenes Gott einsetzt, kaum gezweifelt werden. Beides hat unter den Zeugen Vertretung gefunden. AD it schieben hinter δίδ. ein ὁ θεός ein; andrerseits scheinen Aphraates und Ephraëm an unserer Stelle filio suo gelesen zu haben (Resch, Paralleltexte z. Joh 87. Bldsp 90 1). Auch der recht merkwürdige Text von syr sin verrät kein abweichendes Verständnis: denn nicht nach *seinem* Masse gibt Gott der Vater. Hier fehlt (wie bei B) das nähere Objekt. Zn II 559; Komm. 223—225 (ebenso Nestle, Einführung² 236) will alle Varianten daraus erklären, dass man τὸ πνεῦμα nicht als Subjekt gelten liess. Damit trifft er aber schwerlich den wahren Sinn des Satzes, in dem nach dem Zusammenhang (vgl. 35) nur der Vater als Spender, der Sohn als Empfänger in Frage kommen können. Eher noch wäre der Vorschlag Loisys (341) annehmbar, der einen durch Subjekt (Gott) und Objekt (Sohn) vervollständigten Wortlaut als ursprünglich ansieht und die Veränderung auf Rechnung der ersten christologischen Kontroversen setzt: le correcteur aura probablement voulu faire entendre que le Fils „donne l'Esprit sans mesure". Dass Jesus in einem solchen einzigen Sinne ἀπεσταλμένος ist, hat **35** seinen Grund in dem ewigen Liebesverhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn. Dieser ist hier und im Munde des johann. Christus selbst 5 20 10 17 der Erwählte der göttlichen Liebe, entsprechend dem synopt. ἀγαπητός Mc 1 11 12 6. Hier also tritt die ethische Deduktion der Einzigkeit Jesu unmittelbar neben die metaphysische 31 und die historische (Geistesbegabung) 34. Aber auch dass *der Vater* ihm im Gegensatz zu dem beschränkten Berufe des Täufers *alles*, die ganze Ausführung des göttlichen Heilsrates, *in seine Hand gegeben hat*, ist ein Gedanke, der zwar nicht dem Täufer, wohl aber dem Evglsten angehört 10 17 13 3 17 2 7 22 24 und im Anschlusse an Mt 11 27 28 18 gebildet ist. Die Folge dieser ihm eingeräumten souveränen Stellung ist **36** die definitive Entscheidung der Menschenlose, zu welcher er Veranlassung wird. *Der Gläubige hat ewiges Leben:* an die Stelle der synopt. Perspektive in die Zukunft tritt hier das Wissen um die Schätze der Gegenwart 5 24. Um so folgenschwerer aber auch der Unglaube oder vielmehr der in der Glaubensverweigerung liegende Ungehorsam; daher ἀπειθῶν paulinisch Rm 11 30 31 und wie Act 14 2 19 9 im Gegensatze zur ὑπακοὴ πίστεως Rm 1 5. *Der Zorn Gottes* nach Mt 3 7 *bleibt*, wie er schon vorher auf den natürlichen Menschen gerichtet war, Rm 1 18 Eph 2 3, vgl. 18 ἤδη κέκριται und 9 41 ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει (gewöhnliche Ausl., schon bei Aug, der hier einen Hinweis auf die Erbsünde findet), oder, um das Dauernde des als Reaktion auf den Act des Ungehorsams einmal verhängten Zorngerichtes zu bezeichnen (Ritschl ³152 f. 244, Loisy 342); und zwar *auf ihn* ἐπ᾽ αὐτόν wie 1 32 33 gerichtet, weil das Sühnopfer 1 29

verschmäht war: alles mehr paulinisch. Bei dem zweiten ζωή fehlt das Adjektivum αἰώνιος. Es ist entbehrlich, weil es im Begriff des Lebens schon mitenthalten ist (Köstlin, Lehrbegr. 237. v. Schrenk 63. Grill I 297).

Was vor allem auffällt, ist, dass gegen Mc 1 14 = Mt 4 12 der Täufer seine Mission, auf den in die Welt gekommenen Gottessohn aufmerksam zu machen, noch neben Jesus eine Zeit lang fortsetzt. Man ist um so mehr versucht, in 24 eine nach richtiger Tradition erfolgende Korrektur des synopt. Berichtes zu erkennen, als ja gerade dem johann. Täufer, nachdem ihm der Messias vom Himmel her avisiert war, nichts übrig zu bleiben schien, als seine Mission zu den Füssen des Grösseren, sobald dieser auf den Plan getreten, niederzulegen (Wzs, EvG 320). Den Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und den Voraussetzungen des Evglsten scheint dann das Wort 24 verdecken zu sollen. Andererseits begegnet auch wieder die gewohnte Fortführung der lukanischen Linie, sofern schon Lc 4 14 jene ältere Zeitbestimmung ausgefallen und Lc 7 18 die Möglichkeit, sich den Täufer in fortdauernder Wirksamkeit zu denken, offen gelassen war (Vkm 75). Vornehmlich aber widerspricht es aller sonstigen Ueberlieferung, dass Jesus 3 22 gleichzeitig mit Johannes auch selbst getauft habe, was übrigens schon 4 2 wieder halb zurückgenommen wird. Wahrscheinlich kam es dem Evglsten darauf an, den Nachfolger zunächst nach Mt 4 17 in den Formen des Vorläufers auftreten, jenen diesem auf dem gebahnten Wege nachfolgen und rasch auch zuvorkommen zu lassen. Den Moment, in welchem der aufsteigende Geistestäufer und der niedersteigende Wassertäufer sich ungefähr gleichstehen und sich zum letztenmal berühren, benützt der Evglst, um in einem Abschnitte, welcher die Kehrseite der retrospektiven Betrachtung Jesu über den Täufer Mt 11 2–19 = Lc 7 18–35 bildet, den prophetisch vorausblickenden „Schwanengesang" des Täufers einzufügen (Br 123 f.). Der 5 33–36 10 40 41 schon ganz der Vergangenheit angehörige Täufer fasst hier nochmals sein ganzes Zeugnis von der Hoheit des nach ihm kommenden Stärkeren zusammen, wobei freilich seine Rede, trotzdem sie noch 34 36 (Rückbeziehung auf 1 33 Mt 3 7 = Lc 3 7) als Rede des Täufers gekennzeichnet wird, ganz ähnlich, wie im vorigen Abschnitte diejenige Jesu selbst, je länger, desto mehr zu einer Reflexion des Evglsten über die Stellung des Täufers zum Sohne Gottes wird (Köhler 71 132 f., J. Réville 144, Pfl II 354). Stehen doch beide Reden geradezu im Verhältnis der Kontinuität zu einander, wie 32 aus der Wiederaufnahme des Gedankens von 11 mit demselben tragisch fortführenden καί erhellt. Anerkanntermassen mischen sich 31 32 Elemente aus dem Selbstzeugnisse des johann. Christus in die Täuferrede (Ws, Lehrbegriff S. 269), und die Ideenassoziation 32 33 ist nur „ein Nachhall des Prologs" (Ws). Im Abschnitte 33–36 findet vollends jeder Gedanke und jedes Wort seine Parallelen in den Christusreden, und geht alles mindestens in dem Grade wie 1 15 29 30 36 über den Gesichtskreis des geschichtlichen Täufers hinaus (vgl. P. Gardner, A hist. view 186 f.). Indessen bedarf die Tatsache, dass dem Täufer wie 1 6–8 15 19–37, so auch hier noch einmal eine so breite Darstellung gewidmet und dabei alle Mittel aufgewendet werden, um seine bloss vorbereitende, vorübergehende und untergordnete Stellung zu Christus recht unzweideutig und unmissverständlich zu kennzeichnen, noch einer weiteren Erklärung. Hier, wenn irgendwo, haben die Betrachtungen Bldsps (69 f.) und ähnlich gerichtete ihre Stelle. Die eingehende Eröterung über das Verhältnis Jesu zu seinem Vorläufer verlangt zu ihrem richtigen Verständnis möglicherweise einen Blick auf die Bedeutung, welche nach Act 18 24–19 7 der Johannesschule noch längere Zeit nach Jesu Hingang zukam (Wzs, ApZt 529 f.) und auf die Rivalität, welche sie der Christusgemeinde gegenüber entfaltete (Pfl II 354 f.). Dann kann man den Abschnitt deuten als ein Mittel, die Täufersekte zu bekämpfen oder sie zum Anschluss an das Christentum zu gewinnen (O. Htzm, LJ 84): Johannes selber wird zitiert, um seine wider-

IV [1] **Als nun Jesus erfuhr, dass die Pharisäer gehört hatten, dass Jesus mehr Jünger werbe und taufe als Johannes —** [2] **und doch taufte Jesus nicht selbst, sondern seine Jünger —** [3] **da verliess er Judäa und ging fort, wiederum nach Galiläa.** [4] **Er musste aber durch Samarien hin-**

spenstigen Schüler zur Vernunft zu bringen, sie zur Anerkennung Jesu zu nötigen und um seine eigene Person und Wirksamkeit der des Nachfolgers gegenüber richtig zu bewerten. Vielleicht aber neigt sich die Auseinandersetzung zwischen beiden Parteien auch bereits dem Ende zu, und unser Kapitel zieht das Fazit. Die Täufersekte ist in die christliche Gemeinde über und in ihr aufgegangen. Das Verhältnis der beiderseitigen Gemeinschaften, wie es sich später gestaltet hat, wird auf die Stifter selbst übertragen. Der Anspruch der Johannesgemeinde, ausschliesslich die Taufe üben zu dürfen (26), wird nicht mehr aufrecht erhalten. Er ist der Anerkennung gewichen, dass die christliche Taufe zurecht besteht. Die Jünger des Täufers lernen um, wie die „nur von der Taufe des Johannes Wissenden" Act 18 25 19 3 (NtTh II 367 BL III 324—328). Sollte etwa ein Mann aus diesen Kreisen, die sich in Apollos zugleich auch mit dem Alexandrinismus berührten, für die johann. Darstellung aufkommen, bezw. bei der Abfassung des Werkes beteiligt sein, so würde sich das auffallende Interesse, mit welchem er die den Johannes und seine Schule betreffenden Bilder gezeichnet hat (vgl. auch noch 5 33 35 10 41), aus seinem eigenen Bildungsgange erklären (so Tobler, Evangelienfrage 88 f; ZwTh 1860 S. 201). Doch bleibt zu bedenken, dass sich 3 22—36 auch in den Rahmen, der das ganze Evgl durchziehenden Polemik gegen die Juden einfügen und in ihm hinreichend begreifen lässt (vgl. Einleitg. III 4).

Jesus in Samarien. 4 1—42. Vorgänge wie die 3 25 26 berichteten konnten dazu führen (daher οὖν), dass **1** Jesus (ℵD Tischd. Kr I 504. Zn, Komm. 226, oder auch ὁ κύριος ABCL Lachm. W-H, wie 6 23 11 2 20 18 21 12, s. zu Lc 5 8 13 15), der als längere Zeit an der Nordgrenze Judäas verweilend gedacht ist, von den Sorgen der Pharisäer (s. zu 1 24) über seinen wachsenden Anhang vernahm. Wiederholung des Namens und Präsentia sind durch die Wörtlichkeit der wiedergegebenen Kunde bedingt. Alle heissen „Jünger", die seine Taufe annehmen. Diese Taufe ist nach 3 22 nicht mehr bloss die johann. Wassertaufe, sondern schon die 1 33 geweissagte (Calm 201). Sofern eine solche aber doch angesichts des Taufbefehles Mt 28 19 als Antezipation erscheint, erfolgt sofort **2** eine an die actio ministerialis I Kor 1 14—17 erinnernde Remedur (über καίτοιγε s. zu Act 14 17) in Berücksichtigung der Tatsache, dass die Taufe erst nach Jesu Tod in der Gemeinde aufkam, und hl. Geist laut 7 39 vorher noch nicht vorhanden war; vgl. Thm, ZwTh 1876 S. 369. H. Htzm ebend. 1879 S. 401—415. Loisy 346, während Bldsp 66 zu 2 die Anmerkung macht: „Der Stifter der neuen Gemeinde, deren Güter Blut und Geist sind, erhebt sich auch in seinem äusseren Benehmen über den Meister der Täuferschule: das Taufgeschäft überlässt er seinen Jüngern". Syr sin hat die Differenz zwischen 3 22 26 4 1 und andrerseits 4 2 beseitigt durch die Lesung: nicht unser Herr *allein* taufte, sondern seine Jünger. P. W. Schmidt (Gesch. Jesu II 92) und Wellhausen (32 f.) streichen 4 2. Da frühreife Erfolge der geschilderten Art nur dazu dienen konnten, vorzeitige Konflikte hervorzurufen (Spur des synopt. Pragmatismus), verlässt er, dessen „Stunde noch nicht gekommen war" (2 4), den judäischen Boden vollends; s. zu v. 44. Nach Joh kommt es zu einer galiläischen Wirksamkeit nur infolge zeitweiliger Einstellung der judäischen. Mit **3** = Mc 1 14 Mt 4 12 (das von den modernen Kritikern, abgesehen von Blass, aufgenommene πάλιν fehlt ABΔ) verbindet sich hier **4** der Durchgang *durch Samarien* (s. zu Lc 9 51), freilich in einer

durch reisen. [5] Da kommt er an eine Stadt Samariens, Sychar genannt, nahe dem Grundstück, das Jakob seinem Sohn Joseph gegeben hatte. [6] Es war aber dort eine Quelle Jakobs. Jesus nun, von der Wanderung ermüdet, setzte sich ohne weiteres bei der Quelle. Es war ungefähr sechste Stunde. [7] Eine samaritische Frau kommt, Wasser zu schöpfen. Jesus sagt zu ihr: gib mir zu trinken! [8] Denn seine Jünger waren fortgegangen in

dem lukanischen Reiseberichte entgegengesetzten Richtung. Der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer führte durch Samarien (Jos. Ant. XX 6 1). ἔδει bedeutet nicht viel mehr als das josephische ἔθος ἦν (Zn II 551; Komm. 228). Jesus kommt **5** ***nach einer Stadt Samariens hin, die Sychar*** (dem AT unbekannt) ***hiess***, nach Hieron. (Onom. ed. Lagarde 66) Korruption für Συχέμ (syr sin: Sechîm) Gen 33 19 Act 7 16 oder Σίκιμα Gen 48 22 Jos 24 32, später Neapolis (Jos. Bell. IV 8 1), jetzt Nablus. Immer noch meinen einzelne Vertreter der Gleichung Sychar = Sichem, die Entstellung des alten Namens habe symbolische Bedeutung, da Sychar „Saufstadt" (Jes 28 1) heisse (E. A. Abbott, EB II 1801. Loisy 347. Calm 203 f.). Die Mehrzahl der Gelehrten von heute hat dagegen die Gleichsetzung aufgegeben. Man (G. A. Smith, The historical geography of the holy land 1894 S. 365—375. Ws. Zn II 563 f.; Komm. 229 f. Hrk, Mission [2] II 94 f. Furrer, ZntW 1902 S. 259. Drummond 433. Guthe, PRE [3] XVII 424. Löhr, Deutsch-evangel. Blätter 1906 S. 799) rät lieber auf den Flecken Askar (samaritisch Ischar), der ebenso am östlichen Fusse des Ebal liegt, wie Sichem am südlichen; vgl. Hieron. Onom. 154: Sychar ante Neapolim juxta agrum quem dedit Jacob filio suo. Einen nicht näher bestimmbaren Ort mit Namen Sichar oder Suchar kennt übrigens auch der Talmud, Baba Kamma 82 Menachot 64. Der Jakobsbrunnen liegt an der grossen Strasse von Judäa nach Samaria, hart am Fuss des Garizim, eine Viertelstunde südlich von Askar und nicht viel weiter von Nablus. Darauf, dass hier ein bestimmter geographischer Hintergrund vorschwebt, der Name also so wenig erfunden ist, wie 3 23 Aenon und Salem, dürfte schon die nachbarschaftliche Lage dieser Ortschaften weisen, wie auch Bethania 1 28 ungefähr dem gleichen Breitegrad angehört haben muss. Das οὕτως **6** ist nicht Anaphora participii (gewöhnliche Ausl.), was nach Act 20 11 27 17 Stellung vor ἐκαθέζετο erfordern würde, sondern = ἁπλῶς, ὡς ἔτυχε (Chrys.), ohne weiteres, ohne Umstände (Ldt), also auf den Boden. Wie der altheilige Ort des Jakobsfeldes, so erscheint auch die Stunde bemerkenswert. Die röm. Zählung würde zur Sitte des abendlichen Wasserholens stimmen, die babylonische aber motiviert einerseits Ermüdung und Durst Jesu, andererseits die Möglichkeit eines Gesprächs unter vier Augen. Nach Philo zu Gen 18 1 ist die sechste Stunde die Stunde der Offenbarung (E. A. Abbott, EB II 1801); ein Hinweis auf Act 10 9 dagegen (Kr II 401) ist schwerlich am Platze. Die γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας **7** ist nicht aus der zwei Stunden weit entfernten Stadt Samaria (Schomron, damals Sebaste), sondern ***ein samaritisches Weib***. Jesus aber erkennt „den Willen dessen, der ihn gesandt hat" 34, und knüpft mit ihr an in Form einer Bitte um einen Trunk Wassers. Der Grund, weshalb Jesus die Dienste der Frau in Anspruch nahm, lag **8** (syr sin und cur haben diesen V. in die Mitte von 6 geschoben) in der Abwesenheit der Jünger, die das Schöpfgefäss mitgenommen hatten; dieses γάρ wird vergessen, wo man schon die Bitte 7 im geistlichen Sinn fasst, was überdies im Munde Jesu diesem Weibe gegenüber undenkbar ist. Wie übrigens Jesus, so erscheinen auch seine Jünger als über dem gewöhnlichen jüd. Vorurteil stehend, wenn

die Stadt, um Mundvorrat zu kaufen. [9] Die samaritische Frau sagt zu ihm: wie kannst du, ein Jude, mich, eine samaritische Frau, um einen Trunk bitten? (Die Juden verkehren nämlich nicht mit den Samaritern.) [10] Jesus antwortete und sagte zu ihr: wenn du dich auf die Gabe Gottes verstündest, und [wüsstest], wer es ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, so hättest du ihn gebeten und er dir lebendiges Wasser gegeben. [11] Die Frau sagt zu ihm: Herr, du hast kein Schöpfgefäss und der Brunnen ist tief. Woher hast du das lebendige Wasser? [12] Du bist doch nicht grösser als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gegeben und selbst daraus getrunken hat samt seinen Söhnen und Herdentieren? [13] Jesus

sie in der Stadt Speise kaufen; vgl. aber Lc 9 52. Auch die rabbinischen Bestimmungen hinsichtlich des Verkehrs mit den Kuthäern gehen keineswegs durchweg im Tone der strengeren Observanz. Jedenfalls zeigt sich **9** die Frau verwundert, dass für Jesus die Schranken, welche sonst Menschen von Menschen scheiden, nicht zu bestehen scheinen. Darüber, wie sie in Jesus den Juden erkennen konnte, braucht der Ausleger des 4. Evglms sich so wenig den Kopf zu zerbrechen wie über die ungewöhnliche Stunde ihres Erscheinens (nach einigen war es eine Schnitterin, die gar nicht direkt von Hause kam) und die Tatsache, dass wir in Ungewissheit bleiben, ob Jesus eigentlich getrunken hat oder nicht (Loisy 348 f.). Das ℵD Cod. it fehlende οὐ γὰρ συγχρ. κτλ. (das Zn, Komm. 234 für eine uralte Glosse erklären möchte), negiert freundschaftlichen Verkehr; s. zu Lc 17 17 Act 10 28. Im ersten Gang des Gesprächs sucht **10** Jesus Anknüpfung im religiösen Bedürfnisse der neugierigen Frau. Da es sich doch einmal um Geben und Nehmen handelt, so wäre es, wenn sich die Frau auf ***die Gabe Gottes***, im Gegensatz zu ihrer vergänglichen Gabe, den Inbegriff und das Urbild alles dessen, was Gabe heisst, die δωρεά schlechthin (δωρεὰ ἡ ἀληθινή) verstünde, Himmlisches und Irdisches zu unterscheiden und zu beurteilen wüsste, an ihr gewesen, zu bitten; es wäre die Initiative des Gesprächs auf ihrer Seite gelegen: ***so hättest du*** (nachdrucksvoll) ***gebeten und er dir gegeben lebendiges Wasser*** = מַיִם חַיִּים wie Gen 26 19 Lev 14 5 Jer 2 13 Didach. 7 2 im Gegensatze zum Zisternenwasser, Quellwasser (vivi fontes) als Bild für alles göttlich Erquickende, geistig Belebende, hier insonderheit für die Gabe aller Gaben (Lc 11 13), dem auch 7 37 39 mit gleichem Anklang an Jes 55 1 verheissenen Geist (Bg-Crus, Hfm, Ldt, Kl, Loisy 351), die benannte Grösse für das Abstraktum ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ; vgl. JSir 15 3 Bar 3 12. Dass aber die angerufenen Bedürfnisse der Seele nicht gar tief waren, erhellt aus der hölzernen Antwort **11**, welche gerade wie 2 20 3 4 nur dem sinnlichen Klang der Worte gilt. Die auch III Joh 10 vorkommende Verbindung οὔτε . . . καί ist bei den Klassikern sehr selten (Blass, Gramm. § 77 10): ***weder hast du ein*** ἄντλημα = haustrum, mit einem Strick versehenes Schöpfgeschirr. ***noch ist der Brunnen untief.*** Das auf seinem Grunde vorhandene Wasser (der jetzt noch 23 Meter tiefe, früher viel tiefere Brunnen ist freilich nur eine Zisterne, gegen Zn, Komm. 231) kannst du also nicht meinen, hättest du aber anderes und besseres, so müsstest du **12** ***grösser***, vornehmer, mächtiger (8 53) sein, ***als unser Vater*** (denn auf ihre Abstammung von dessen Sohn Joseph legten die Samariter grosses Gewicht, Jos. Ant. XI 8 6) ***Jakob***, auf welchen die samaritanische Ueberlieferung die Anlegung des Brunnens zurückführte. Ihm war er gut genug, und die Reichhaltigkeit des Brunnens erhellt zugleich aus dem Satze καὶ αὐτὸς . . . τὰ θρέμματα (= pecora) αὐτοῦ. Jesus benimmt ihr **13** zunächst

antwortete und sagte zu ihr: jeder, der von diesem Wasser trinkt, wird
wieder durstig werden. [14] Wer aber von dem Wasser trinkt, welches
ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit nicht mehr Durst bekommen,
sondern das Wasser, welches ich ihm geben werde, wird in ihm werden
ein Quell von Wasser, das ins ewige Leben springt. [15] Das Weib sagt
zu ihm: Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich keinen Durst bekomme
und nicht zum Schöpfen hierher zu kommen brauche. [16] Er sagt zu
ihr: geh, rufe deinen Mann und komme hierher! [17] Das Weib ant-
wortete und sprach: einen Mann habe ich nicht. Jesus sagt zu ihr:
du hast recht gesagt: einen Mann habe ich nicht. [18] Denn fünf Männer
hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Darin

den Irrtum, als handle es sich um ein sinnliches Wasser, indem er diesem, welches nur das Bedürfnis des Moments hebt, **14** ein Wasser entgegensetzt, welches allem Dürsten, wie das Brot 6 35 allem Hungern des Menschen ein prinzipielles Ende macht, indem es eine, ihn für immer befriedigende, neue Gedankenwelt erschliesst (O. Htzm 213). Wie hier das Ziel der persönlichen Entwickelung als Ruhe, so ist es unter dem anderen möglichen Gesichtspunkt aufgefasst, wenn die Weisheit sagt JSir 24 21 οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν. Einerseits wird die Sehnsucht Ps 42 2 immer intensiver erweckt, andererseits auch immer vollständiger gestillt; vgl. das Lebenswasser Apk 7 17 21 6 22 1. Hier ist übrigens εἰς ζωὴν αἰώνιον mit ἁλλομένου, wie 6 27 mit μένουσαν zu verbinden und die Versuchung, ὕδατος ἁλλομένου als einen, sonst nicht vorkommenden, Begriff für sich (Springwasser) zu fassen, abzuweisen, obgleich allerdings das Bild einer unaufhaltsam Wasser aufwerfenden Fontäne zu grunde liegt (Maldonatus). Aber eine solche Springflut, wie sie in Gartenanlagen und Tempeln, namentlich in römischen Häusern zu sehen war (Varro, Res rust. 1 13 locus ubi saliat aqua. Suet. Oct. 82 in peristylo saliente aqua), kehrt, so hoch sie auch aufgestiegen sein mag, doch immer wieder zur Erde zurück; den Wasserstrahl, welchen das Schöpferwort des Logos hervorgerufen hat, bannt kein Gesetz der Schwere mehr: ein eigenster Triebkraft folgender Prozess, der aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit reicht. Das Weib, „auf himmlische Dinge eben nicht eingerichtet" (Schw 37), versteht **15** das Wort von irgend einem Wunderwasser, das mühelose Befriedigung schenken werde (Ws). Daher die Bitte, halb ernst, halb scherzend gemeint: hast du solches Wasser, so mach es kurz, gib es her! Dann brauche ich wenigstens nicht mehr διέρχεσθαι, aus ziemlicher Entfernung durch das Feld hierherzukommen. Da sie somit auf den ersten Angriff nicht reagiert, sucht Jesus **16** auf einem anderen Wege zum Ziele zu gelangen: er spricht ihr, statt ins Herz, ins Gewissen und wartet von da auf ein Echo (Ldt, Ew, Ws). So Grosses, wie sie unbewusst erbeten hat, empfängt man nicht mit lächelndem Munde. Darum bringt er den dunkeln Punkt ihres Lebens zur Sprache. Als Herzenskundiger (2 25) weiss er wohl, dass das Weib seiner Bitte, mit ihrem Manne wiederzukommen (ἔρχεσθαι wie 14 18 Lc 19 13), nicht wohl willfahren kann. In der Tat zeigt sich die Frau jetzt **17** betroffen und wortkarg; mit einer halbwahren Antwort sucht sie auszuweichen. Als Hauptbegriff (denn dem Gatten steht der Buhle gegenüber) nimmt ἄνδρα die erste Stelle jedenfalls in der Antwort Jesu, nach אCDL auch schon in derjenigen des Weibes ein. Zu καλῶς vgl. 8 48 Mc 7 6 = Mt 15 7 Lc 20 39. Jesus erklärt und beschränkt es sofort **18**. Demnach war das Weib eine Geschiedene oder Witwe; im übrigen

hast du die Wahrheit geredet.
19 Die Frau sagt zu ihm: Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist.
20 Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet; und ihr sagt, dass in Jerusalem der Ort ist, wo man anbeten muss.
21 Jesus sagt zu ihr: glaube mir, Weib, die Stunde kommt, da ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet.
22 Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir

s. zu 29. Nur sehr indirekt enthält, was sie **19** entgegnet, ein Bekenntnis ihrer Sünde (Stier). Deutlicher ist, dass sie dem Gespräch eine Wendung gibt nach einem Punkte, der für einen Propheten (einen solchen erkennt sie in Jesus aus ähnlichen Motiven wie Nathanael 1 49) wichtiger sein müsse, als ihre Liebesgeschichten. Hat sie doch den südlich von Sichem und dem Jakobsbrunnen gelegenen Garizim vor Augen und braucht nicht lang zu suchen. Dass er ein Prophet ist (= Lc 7 39, vgl. Thm 451), soll ihn befriedigen und von weiterem Inquirieren abhalten (dW). Die national-religiöse Frage, welche sie **20** dazwischen wirft, beschäftigte die Gemüter schon längst (Jos. Ant. XIII 3 4) und betraf den Berg, auf welchem kaum zweihundert Menschen, welche heute die samaritanische Gemeinde darstellen, noch immer ihre Zeremonien verrichten. Statt Ebal, wo nach Dtn 27 4 die Israeliten Gott das erste Dank- und Friedensopfer darbrachten, interpolierte nämlich der samaritanische Text Garizim, welcher Berg auch Dtn 11 29 27 12 als Stätte des zu sprechenden Segens vorkommt. Zur Zeit Jesu lag das Heiligtum nach der Zerstörung durch Johannes Hyrkan in Trümmern. *Unsere Väter* sind entweder die Erzväter, die auf Bergen anbeteten, und von welchen die Frau ohne weiteres behauptet, sie hätten dies auch auf Garizim getan (griech. Ausl., Km), oder besser, da ἡμῶν dem ὑμεῖς korrespondiert, die Vorfahren der Samariter seit den Zeiten des Nehemias (neuere Ausl., Ws, Loisy). Die vorgelegte Frage beantwortet Jesus **21** so, dass er auf einen höheren, zwar Jes 66 18—23 Mal 1 11 Jer 3 16 vorbereiteten, an und für sich aber noch der Zukunft vorbehaltenen Standpunkt tritt, von welchem aus die Streitfrage ganz verschwindet. Wenn man Gott als πατήρ (historisch betrachtet proleptische Bezeichnung, Mr, Ldt, Ws) kennen lernt, fällt die örtliche Beschränktheit der Anbetung von selbst weg. Denn die Vermittlung jener Erkenntnis ist eine rein sittliche, geistige. Mit dieser Abrogation der Dtn 12 5 ausgesprochenen Ausschliesslichkeit der Kultusstätte ist das Bittere gemildert, das in seiner Entscheidung für die Frau liegen musste, sind aber auch alle Träume von einer Erhebung Jerusalems zum christl. Zentralheiligtum gerichtet (Hgstb). Mit der Antwort auf das Wo der Anbetung verbindet Christus, indem er zugleich von der Zukunft auf die Gegenwart blickt (Ws), **22** Aufschluss über das Was der Anbetung. Denn vom Gegenstande der Adoration hängt ihr Modus ab. Für die Anbetung der Samariter ist jenes aber in Dunkel gehüllt: daher οὐκ οἴδατε .... οἴδαμεν. Ganz wie Act 17 23 ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, so beten im Gegensatze zu den Juden (Ps 76 2 γνωστὸς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ὁ θεός) die, als Vertreter der Heidenwelt behandelten (s. zu Lc 10 1), Samariter an ὃ οὐκ οἴδατε. Im Objektsakkusativ des Relativs ist nämlich der Dativ oder Akkusativ (beides kann bei προσκ. stehen) des Demonstrativs eingeschlossen; nicht also = ὃ ὑμεῖς προσκυνεῖτε οὐκ οἴδατε (dW). Das Neutrum steht, weil ihnen Gott nicht an und für sich, sondern vielmehr das unbekannt ist, was man an ihm haben kann und soll (Ldt). Den Gott des Heils haben nur die Juden, das Volk der Heilsgeschichte (ἡ σωτ. ἐκ τῶν Ἰουδ. ἐστίν = Rm 9 4 5), an ihm; ihnen zählt sich darum Jesus hier, einer Samariterin gegen-

kennen, weil das Heil aus den Juden ist.
23 Aber es kommt eine Stunde, und jetzt ist sie da, in der die echten Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten werden. Denn auch der Vater sucht solche Anbeter.
24 Gott ist Geist, und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrheit

über, selbst mit ἡμεῖς προσκυνοῦμεν zu; vgl. auch 9 Ἰουδαῖος ὢν und das „Haus des Vaters" 2 16 17, unter Umständen auch 1 11 τὰ ἴδια. Das προσκυνοῦμεν ist also so wenig vom christl. Standpunkt aus gesprochen, als προσκυνήσετε 21 etwa den gemeinsamen Standpunkt der Juden und Samariter vertreten kann, da vielmehr ἐν Ἱεροσ. nur den Punkt angibt, wohin die Samariter ihre Gottesverehrung nach Ansicht der jüd. Orthodoxie zu verlegen hätten (gegen Hgf, Einl. 722: Jesus meine mit ὑμεῖς Samariter und Juden zusammen und nehme als Vertreter der Christenheit mit ἡμεῖς eine über den national-religiösen Gegensatz erhabene Stellung ein). Vielmehr wird hier das Judentum als legitime Vorstufe des Christentums proklamiert. Deshalb will Kr (II 412 f.) in den Worten ὅτι ἡ σωτηρία κτλ. „eine der abgeschmacktesten und unmöglichsten Glossen" erkennen. Aber auch dieser Vorzug Israels vor Samaritern und Heiden wird **23** allerdings dereinst (vgl. 21; den gemeinsamen Gegensatz dieser beiden parallelen Verse zu 22 übersieht Hgf) seine Bedeutung verlieren und verliert sie schon jetzt (wie νῦν 5 25), sofern ja der Urheber der neuen Gottesverehrung schon anwesend, οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί, Subjekte einer ihrer Idee entsprechenden Religion (Ws), schon vorhanden sind. Das ἐν πνεύματι (Justin. Ap I 6 hat statt dessen λόγῳ: προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες) hebt die Wahl zwischen בָּהָר הַזֶּה oder בִּירוּשָׁלַיִם auf. Im Bereiche der σάρξ verweilt jede Religion, die an Aeusserlichkeiten wie Zeit- und Ortsbeschränkungen, Handlungen und Geberden, Ritus und Zeremonien (δικαιώματα σαρκός Hebr 9 10) gebunden ist. Hier reflektiert sich die Idee Gottes bloss auf halbwahre, betätigt sich die Anbetung auf bloss symbolische Weise. Dem Bereiche des Typus und Symbols sind entrückt die ἀληθινοὶ προσκυνηταί (Ldt), deren Anbetung „in der Freiheit und Erhabenheit des Geistes über allem Sinnlichen, Zeitlichen, Vergänglichen" (Ew) dem Wesen des angebeteten Objekts entspricht: also die subjektiv wahre Anbetung des objektiv wahren Gottes. Insofern liefert der Begriff der ἀλήθεια (s. zu 17 19) hier eine Exegese zu dem vorangehenden πνεῦμα, wie 1 17 zu χάρις. Die wahre Anbetung wird also nach ihrer formalen (Verlauf von rein geistigen Aktionen), wie nach ihrer materialen Seite (adäquate Gotteserkenntnis) beschrieben. Darum ist auch bei ἐν πνεύματι nicht die Frage zu erheben, ob göttlicher (Stier) oder menschlicher (Gdt) Geist gemeint sei, sondern es ist das Element der Innerlichkeit, Unabhängigkeit von lokalen Bedingungen überhaupt gemeint (Jacoby, JdTh 1873 S. 538. Ws. Ldt. Loisy 358). Und das alles ist nicht etwa eine Grille der betreffenden Subjekte; ***denn auch der Vater*** selbst ***sucht***, trachtet darnach, sich ***so beschaffene*** (τοιούτους nachdrücklich vorangestellt) als seine ***Anbeter*** zu erziehen; vgl. I Reg 8 27 Jes 66 1 Mch 6 6–8 Ps 50 9–13. Und warum dies? Weil er **24** seinem Wesen zufolge nicht anders wahrhaft angebetet werden kann, jede andere Anbetungsweise ihm heterogen ist, also auch die in Tempeln, s. zu Mc 14 58 Lc 17 21 Act 7 48 17 25. Nur der Geist kann sich mit dem Geist wirklich berühren. Daher πνεῦμα ohne Artikel als Prädikat voran, s. zu 1 1 θεὸς ἦν ὁ λόγος. In syr sin fehlen die Worte: Gott ist Geist, und es lautet: der Vater will solche Anbeter, (24) welche im Geiste und in der Wahrheit ihn anbeten. Der Grund dafür kann jedenfalls nicht in Bedenken gegenüber dem Inhalt der Aussage liegen;

anbeten. 25 Das Weib sagt zu ihm: ich weiss, dass der Messias kommt — der sogenannte Christus. Wenn er kommt, wird er uns alles verkünden. 26 Jesus sagt zu ihr: ich bin es, der mit dir redet. 27 Und darüber kamen seine Jünger und wunderten sich, dass er mit einer Frau redete; doch sagte keiner: was begehrst du, oder was redest du

denn dieselbe Uebersetzung hat zu 3 6 den Zusatz: weil Gott lebendiger Geist ist.

Damit ist der at. Gottesbegriff in einer Ex 20 4 und besonders Jes 31 3 allerdings bereits angestrebten Weise überboten. Vgl. Aug. Tract. in Joh 15 24: Dominus docet mulierem: mulier crede mihi: quia nisi credideritis, non intelligetis. Non in monte isto, non in templo, sed in spiritu et veritate .... Si corpus esset Deus, oportebat eum adorari in monte, quia corporeus est mons: oportebat eum adorari in templo, quia corporeum est templum .... 25: audivimus et manifestum est: foras ieramus, intro missi sumus. O si invenirem, dicebas, montem aliquem altum et solitarium: credo enim quia in alto est Deus, magis me exaudit ex alto .... Prope est dominus, quibus: forte altis? his qui obtriverunt cor. Mira res est: et in altis habitat et humilibus propinquat, humilia respicit ... Quaerebas ergo montem? descende ut attingas ... Ergo intus age totum, et si forte quaeris aliquem locum altum, aliquem locum sanctum, intus exhibe te templum Deo.
Somit lässt Christus hier keinerlei Schranken bestehen, in welche das engherzige Wesen des von religiösen Bedürfnissen dunkel geleiteten Menschen die Gottesverehrung einengen möchte, damit nur, was jenseits der Marksteine liegt, um so gewisser und ungeteilter menschliche Domäne bleibe. Vielmehr soll den wahrhaftigen Anbetern gleichmässig für Festtag und Werktag abgenommen sein die Schuldigkeit, nach dem Fleische zu leben Rm 8 12, und dafür die λογικὴ λατρεία Rm 12 1 über allen heiligen und profanen Boden gleichmässig sich verbreiten, vgl. Jak 1 27. Der richtige Reformationstext!

Die Frau war unangenehm berührt durch die Entscheidung der Kontroverse; für die Belehrung hat sie kein Ohr, nur ein bitteres Herz wegen des Minimums von Beschämung, das sie enthielt. Sie will daher **25** das Gespräch abbrechen (Lck, dW), indem sie die Entscheidung der Kontroverse und alles dessen, was etwa noch dunkel geblieben war (ἅπαντα), auf die Ankunft des kompetenteren Richters, des Messias, verlegt, den nach Gen 15 5–7 49 10 Num 24 7 Dtn 18 15 die Samariter freilich nicht als davidischen König, sondern als politischen Restaurator, Erneuerer des Garizim-Kultus und Bekehrer der Juden und Heiden erwarteten, übrigens התהב, d. h. Zurückbringer, Wiederbringer (Zn, Komm. 248), wahrscheinlicher Zurückkehrender nannten; vgl. Merx in den Actes du 8e congrès international des Orientalistes tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania, deuxième partie, Section Sémitique, Leide 1893 fasc. II 117—139: Ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb oder Messias. Hgf, ZwTh 1894 S. 233 ff.; dagegen übersetzt Cowley, Exp 5. Ser. I 1895 S. 165 das Wort mit „Bekehrer". Das nomen proprium (denn im Gegensatze zu 1 42 fehlt der Artikel) Messias ist dem Weibe von Joh geliehen; doch konnten die in Sichem wohnenden jüd. Apostaten (Jos. Ant. XI 8 6) den Ausdruck bekannt gemacht haben, wie denn jüd. Ideen in der unmittelbaren Nachbarschaft überhaupt geläufig werden mussten (Schw 38). Jetzt aber hält Jesus **26** die Frau fest mit den Worten ἐγώ εἰμι, wie es in entscheidender Weise durch das ganze 4. Eglm hindurchklingt. Denn nur der Wortverstand bleibt bei dem kontextmässigen Prädikat Μεσσίας stehen: s. zu 8 24. Aber **27** *darüber* (ἐπὶ τούτῳ = sur cela) *kamen* (ℵ ἐπῆλθαν = supervenerunt) ***seine Jünger***, und das Gespäch

**mit ihr? 28 Da liess die Frau ihren Wasserkrug stehen und ging fort
in die Stadt und sagt zu den Leuten: 29 kommt, sehet einen Menschen,
der mir alles, was ich getan habe, gesagt hat. Das ist doch nicht etwa
der Christus? 30 Da gingen sie aus der Stadt heraus und kamen zu ihm.
31 Unterdessen baten ihn die Jünger mit den Worten: Rabbi, iss. 32 Er
aber sagte zu ihnen: ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt.
33 Da sagten die Jünger zu einander: es hat ihm doch keiner zu essen
gebracht? 34 Jesus sagt zu ihnen: meine Speise ist, dass ich den Willen**

wird an einem Punkte abgebrochen, wo es eigentlich hätte anfangen müssen, wenn (nach gewöhnlicher Auslegung) die Bekehrung der Frau hätte geschildert werden sollen. Die Jünger wundern sich, weil ein Rabbi sich mit Weibern, als mit Menschen, die für die Theologie (γράμματα 7 15) verloren sind und deren Gelehrsamkeit in dem Spinnrocken zu bestehen hat (Rabbi Eliezer ben Hyrkanus bei Bacher, Agada der Tannaiten I ²1903 S. 99 f.), nicht zu unterhalten pflegte (Pirke Ab. 1 5 2 7). Also gerade, wie zuvor 9 die Samariterin über die Nichtachtung der nationalen Schranke gestaunt hatte. Dennoch wagt in ehrfürchtiger Scheu keiner zu sagen: ***was begehrst du oder***, wenn du nichts begehrst, ***was redest du*** dann ***mit ihr?*** Infolge dieser Unterbrechung (οὖν) eilt **28** die Frau hinweg und lässt ihre ὑδρία (Wasserkrug wie 2 6 f., nicht = ἄντλημα, Schöpfgefäss 11) zurück. Man hat diesem Zug einen tieferen Sinn abgewinnen wollen. Er sollte andeuten, dass die Frau trotz ihrer Bitte das Wasser des Geistes nicht empfangen habe (Loisy 361) oder auch ganz im Gegenteil, dass sie des Krugs nicht mehr benötigte, weil sie in den Besitz des Geisteswassers gekommen war (E. A. Abbott, EB II 1802). Er ist aber durch den Wunsch, den Eifer zu illustrieren, hinreichend motiviert. An dem Weibe ist zunächst nur der Trieb wahrzunehmen, die Neuigkeit in der Stadt zu verkündigen und die Leute zur Erprobung des etwaigen Messias herbeizurufen. Denn **29** auf μήτι steht, wie immer und sonderlich in der synopt. Parallele Mt 12 23, eine verneinende Antwort zu erwarten. Der eigene Eindruck ist nicht gross genug, um durchaus verlässlich zu erscheinen. Aus dem ***Alles, was ich getan habe***, geht schliesslich noch hervor, dass die Ehe mit den fünf Männern 18 keineswegs immer durch den Tod gelöst worden war. Einen wirklichen Gegensatz zu dem regelmässigen Unglauben der Juden bildet erst der Glaube der **30** herauskommenden Samariter: ἤρχοντο wie 20 3 von der unvollendeten Handlung. ***Einstweilen*** **31**, d. h. nach dem Gehen des Weibes und vor der Ankunft der Samariter, ***baten ihn die Jünger*** von der aus der Stadt mitgebrachten (8) Speise zu essen: gespeist von der Lust der Arbeit und von der Freude am eben jetzt sichtbar werdenden Erfolg bedarf er erst der Aufforderung hierzu. Zur Erklärung dieses Befundes (nicht aber, als weise der johann. Christus irdische Nahrung grundsätzlich zurück, O. Htzm 214) spricht er aus der Empfindung innerer Erquickung und Befriedigung durch Erfüllung seines Berufes **32**: ***ich habe eine Speise***. Zwar steht erst 34 βρῶμα, hier dagegen βρῶσις; gleichwohl ergibt sich auch für letzteres aus dem Hinzutritt von φαγεῖν die Bedeutung des ersteren; s. auch zu 6 27. Ohne φαγεῖν wäre allerdings zu übersetzen: für mich gibt es ein Essen (Ws, Kl, Thm 454). Synopt. Grundstellen sind Mc 3 20 6 31 8 16, letztere namentlich für die Frage des bei Joh stehenden (vgl. den ganz analogen Fall 10) Missverstandes **33**. Seiner Beseitigung dient die Verdeutlichung von 32 in **34**: ***meine Speise***, das Mittel meiner Selbsterhaltung, liegt in dem Bestreben

dessen tue, der mich gesandt hat, und sein Werk vollende. [35] Sagt ihr nicht, dass noch vier Monate sind bis die Ernte kommt? Siehe, ich sage euch: hebt eure Augen auf und schaut die Felder, dass sie weiss sind zur Ernte. [36] Bereits empfängt der Schnitter Lohn und sammelt Frucht ins ewige Leben, damit sich auch der Säemann gleichzeitig mit

(so wollte man ἵνα rechtfertigen; sofern aber die eigentliche Nahrung in dem ποιεῖν selbst gegeben ist, umschreibt der Satz mit ἵνα auch hier nur die Infinitivkonstruktion; s. zu 1 27), *den* auf die Erfüllung meines Berufes gerichteten *Willen* des Vaters fortwährend *zu tun* (ποιῶ ℵA statt des, dem Ausdrucke des Vollendungsaktes τελειώσω konformierten, ποιήσω BCDL): Parallele zu Mt 4 4; vgl. RITSCHL II ³ 41 241 III ³ 424. Auch hier liegt die Vorstellung zu Grunde, dass nur geistiges Leben wahrhafte Wirklichkeit besitzt, Leibesleben bloss Wert hat, sofern es die Symbole dafür liefert (O. HTZM 214). Das τελειώσω ist nicht auf die eben erst begonnene Bekehrung der Samariter zu beschränken, sondern ἔργον wie 17 4 zu fassen; s. zu 5 36. Diese seine höhere Auffassung des Moments soll **35** im Gegensatze zu der ordinären Wertung desselben auf Seiten der Jünger Begründung finden. Werden nun diese aufgefordert, ihre Augen der Tatsache zu erschliessen, *dass die Felder* (χῶραι = regiones) *weiss* (reif, vgl. Ovid. Fast. 5, 357), also bereit *zur Ernte sind*, so kann das nur im Hinblicke auf die Herzueilenden gesagt sein (CHRYS.). Wenn nach 36 der Ausnahmscharakter des vorliegenden Falles darin bestehen soll, dass die ἐργάται mit dem σπείρων Mt 13 37 zugleich Belohnung finden, Aussaat und Ernte mithin wunderbarer Weise zusammenfallen, kann es nur das Auseinandertreten beider Ereignisse im gewöhnlichen Naturverlauf bedeuten wollen, was als Ansicht der Jünger mit ὑμεῖς λέγετε eingeführt wird, gleichviel, ob man nun darin eine Art Sprüchwort (zuletzt J. RÉVILLE 152. DAVID SMITH, Exp 6. Ser VI 1902 S. 442 f.; vgl. Mt 16 2) oder ein chronologisches Datum finden und demgemäss das Ereignis trotz der zur Jahreszeit nicht recht stimmenden Notizen 1 2 6 7 in den Dezember (die Meisten, auch Ws, O. HTZM 114 150 214) oder Januar (Aeltere, auch KM III 17 61 und ZN, Komm. 253 42) setzen mag. Denn allerdings beginnt für Palästina die Aussaat schon im Oktober und November, während der Beginn der Ernte in den April fällt. Der τετράμηνος scil. χρόνος würde, als (übrigens nicht nachweisbares und neben dem λόγος 37 unwahrscheinliches) Sprüchwort (= adhuc seges in herba) gefasst, diese Frist auf ein Minimum reduzieren, also seine Prägung eher in tröstlicher Tendenz (GROTIUS), als etwa in Bezug auf Geschäfte empfangen haben, die man auf die lange Bank schieben möchte (MALDONATUS). Möglicherweise könnten die Worte als Trimeter acatalecticus (καὶ ὁ zu lesen χὠ) aus einem fremden Zusammenhang hierher verschlagen worden sein. Aber auf keinen Fall kann auch ἔτι (fehlt erst DL syr cur) in den Vers hereingezogen werden; damit aber wird die ganze Aussage nicht auf einen beliebig hinzuzudenkenden, sondern auf den eben statthabenden Zeitmoment fixiert; vgl. Jon 3 4. Auch führt das betonte ὑμεῖς weniger auf eine allgemein gültige Rede als auf ein der Situation geltendes Urteil der Jünger, welchem Jesus das seinige entgegensetzt. Die eben erst grünenden Felder strahlen einem geistigen Auge schon im weissen Ernteschmuck. Um der Korrelation mit diesem ἔτι willen möchte man ἤδη, dessen Stellung in ℵB unerkennbar, bei den späteren Zeugen eine schwankende ist, lieber noch zu 35 (LDT, Ws, SCHZ), als zu **36** (gewöhnliche Erkl. ZN, Komm. 255 46) ziehen. Aber für die Stellung am Ende lässt sich nur

dem Schnitter freue. [37] Denn in diesem Fall ist die Rede wahr, dass ein anderer der Säemann ist und ein anderer der Schnitter. [38] Ich habe euch gesandt zu ernten, was ihr nicht erarbeitet habt; andere haben

---

I Joh 4 3, für die am Anfang Joh 4 51 7 14 15 3 geltend machen, und auch bei letzterer Verbindung steht es im Gegensatz zu ἔτι. Nicht erst in vier Monaten, sondern schon jetzt ist Erntezeit, *empfängt der Erntende Lohn*, indem er (denn das καὶ συνάγει ist explikativ zu fassen, Mr, Gdt, Schz, Ws) *Frucht* (den Inhalt des Lohnes) in die Scheune des ewigen Lebens *einsammelt*. Letztere Wendung deutet an, dass es sich hier um geistige Aussaat und um ewigen Gewinn handelt. Dabei bleibt Ws stehen. 36 soll lediglich das Bild der Geisteserente erläutern, welches erst 37 auf den gegenwärtigen Fall angewandt werde. Die gemeinsame Freude würde dann auf den Moment verlegt, da die Menschenseelen in das ewige Leben eingesammelt werden wie die irdische Frucht in die Scheune. Aber vielmehr hat Jesus soeben Samen ausgestreut, und doch ist wie die heilsbegierig herauskommenden Samariter beweisen, jetzt schon die Zeit des Schnitters angebrochen. Das hat Gott so gefügt, damit diesmal der Säemann auch Anteil habe an der (sprüchwörtlichen, Jes 9 2 Ps 126 5 6) Erntefreude, gleichsam durch Vorwegnahme einer Erstlingsernte. Daher bedeutet ὁμοῦ hier, wo es sich um den Zeitmoment handelt, *gleichzeitig* (so die Meisten), nicht etwa bloss gemeinsam (Ws). Die Voraussetzung der Personalverschiedenheit des Säemannes und des Schnitters wird **37** gerechtfertigt und durch ein Sprüchwort belegt. *Denn in diesem Falle*, bei der 35 besprochenen geistigen Ernte, *ist die Rede* (ὁ λόγος = τὸ λεγόμενον) *wahr*, während im gewöhnlichen Leben der Säende zugleich auch der Erntende ist. Folglich ist ἀληθινός nicht attributives, sondern prädikatives Adjektiv. Anderenfalls wäre zu übersetzen: hierin findet der wahre Spruch statt (locum habet). Weil man es so, als Epitheton, zu λόγος zog, setzte man (A rec.) den Artikel, welcher übrigens sich auch mit der Fassung als Prädikat verträgt: hierin ist der Spruch der seinem Gedanken entsprechende, hat seine Wahrheit. Auf keinen Fall ist ἀληθινός einfach = ἀληθής (dW), sondern will den vorliegenden Fall, da es sich um das Verhältnis der Lebensarbeit Jesu zu derjenigen der Jünger handelt, als denjenigen bezeichnen, in welchem das von der Erfahrung, dass erst die Enkel die Früchte der Aussaat der Väter geniessen, abstrahierte Sprüchwort „der Eine sät, der Andere erntet“ seine urbildliche Realität gewinnt. Das ist der bedeutsame Punkt, auf welchen das an und für sich Gemeinverständliches aussagende Wort ganz zutrifft und gleichsam von vornherein gemünzt war. Das Sprüchwort klingt Job 31 8 Mch 6 15 Mt 25 24 = Lc 19 21 freilich nur in anderem und zwar unerfreulichem Sinne an, aber auch die Griechen sagen ἄλλοι μὲν σπείρουσιν ἄλλοι δ' ἀμήσονται (Grotius. Wettstein. Wendland, Christent. und Hellenismus 6). Mit Nachdruck steht **38** ἐγώ, weil sein Verhältnis zu den Jüngern in Frage ist. Der „Säende“ erscheint zugleich als der die Schnitter sendende „Herr der Ernte“ Mt 9 38 = Lc 10 2. Da ἀπέστειλα (ABCL wohingegen ἀπέσταλκα ℵD, was aber wohl eine Konformation mit den folgenden Perfekten darstellt, Ws) ist nur zu verstehen vom Standpunkte der Zukunft (Ws), nicht aber von dem Gesichtspunkt aus, dass in der Erwählung zum Apostolat bereits die Sendung implizite beschlossen lag (Ldt). Der verklärte Meister sieht nämlich wie 17 18 auf die Zeit zurück, da er die Jünger aussandte, wie daraus hervorgeht, dass εἰσεληλύθατε gleichzeitig mit der Sendung gedacht ist. Das

gearbeitet, und ihr seid in ihre Mühe eingetreten. [39] Aus jener Stadt
aber kamen viele der Samariter zum Glauben an ihn um des Wortes
der Frau willen, die das Zeugnis ablegte: er hat mir alles gesagt, was
ich getan habe. [40] Als nun die Samariter zu ihm kamen, baten sie ihn,
bei ihnen zu bleiben; und er blieb zwei Tage dort. [41] Und in noch
viel grösserer Zahl wurden sie um seines Wortes willen gläubig [42] und
sagten zu der Frau: wir glauben nicht mehr um deines Geredes willen;
denn wir haben selber gehört und wissen, dass dieser wahrhaftig der

---

nur hier bei Joh stehende κοπιᾶν τι erinnert allerdings an I Kor 15 10 (Hgf, Vkm), steht aber wie II Tim 2 6 von der im Verhältnis zur freudevollen Ernte viel sorgenvolleren Säemannsarbeit. Der Plural ἄλλοι weist gewiss nicht auf die Propheten und den Täufer, erklärt sich jedoch, trotzdem dass im Zusammenhung nur der gemeint ist, welcher durch sein Gespräch mit der Samariterin den Anstoss zur Bekehrung der Samariter gegeben hat, auch nicht bloss als Plural der Kategorie (Ws) aus dem Gegensatze zu ὑμεῖς, sondern ebenso aus der verallgemeinernden Beziehung, die der Spruch auf eine jeweilige Gegenwart in ihrem Verhältnis zu den vorangegangenen Generationen zulässt. Zunächst allerdings sind es Jesu Jünger, welche in fremde Ernte eintreten, die Arbeit schon da aufnehmen,. wo sie bereits einigermassen dankbar und lohnend wird. Aus Veranlassung der Rede des Weibes *wurden* **39** *viele der Samariter gläubig:* eine antezipatorische (daher gestrichen von Cramer, Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheit en wijsbegeerte VII 1, 1890 S. 47—49) Bemerkung, da sich erst **40** in ἦλθον das ἤρχοντο 30 vollendet. Und zwar gibt sich der Glaube der Samariter als ein wirkliches Verlangen kund. Das οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν Lc 9 53 setzt sich um in eine Bitte, bei ihnen einzukehren, welcher Jesus auch entspricht. Als normaler Glaube erscheint er auch darin, dass sie **41** διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ glaubten, ohne dass etwa von Wundern die Rede wäre, welche Jesus in Samarien getan (anders 45). Der rechte Glaube beruht auf eigener Erfahrung (anders 42), gemacht auf Grund des Selbstzeugnisses Jesu. Der Ausdruck λαλιά *(Gerede)* **42** ist gewählt im Gegensatze zum λόγος Jesu. Dieser muss sich demnach auch den Samaritern wie 26 dem Weibe als Messias zu erkennen gegeben haben. Denn ὅτι bezieht sich nicht bloss auf οἴδαμεν, sondern auch auf ἀκηκόαμεν. Der Ausdruck ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ist johanneisch; vgl. I Joh 4 14 (anders Zn, Komm. 260).

Brunnen und Quellen sind im Leben der Orientalen die Stätten, wo sich alle ausserordentlichen Ereignisse, Begegnungen, Wiedererkennungen u. s. w. zusammendrängen. Daher auch eine stehende Szenerie nicht bloss im AT (Gen 24 11–20 I Sam 9 11 I Reg 17 10), sondern überhaupt in der Geschichte der Religionen. Oft ist namentlich die Legende von dem Buddhaschüler Ananda und dem Wasser schöpfenden Tschandalamädchen mit unserem Gespräch verglichen worden (G. A. van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangel. Erzählungen = Forschgen. z. Rel. u. Lit. des A und NTs IV 1904 S. 49—53). Dieses stellt zunächst ein Seitenstück zu dem Gespräch mit Nikodemus dar (Hgstb), aber nicht so, dass etwa ihr rasch eintretender Glaube das Gegenstück zum Unglauben des jüd. Archonten bilden sollte (Br 145–147 und ihm folgend sowohl Wzs, EvG 386 f. wie Ldt I 402 420). Von diesem unterscheidet sich die „Schwester der Sünderin wie des verlorenen Sohnes“ (Vkm 176) zu ihren Ungunsten schon insofern, als sie mit dem Gichtbrüchigen 5 14 (von 7 53–8 11 abgesehen) die letzten Reste der synopt. Sündergesellschaft darstellt. Nicht sie, die bloss Gelegenheitsursache zur Bekehrung ihrer Volksgenossen wird, sondern die Samariter selbst treten als Muster

eines normalen, nicht durch gesehene Zeichen, sondern durch gehörtes Wort vermittelten Glaubens auf. In der Hauptstadt Judäas hat sich Jesus längere Zeit aufgehalten und keine Bekenner eines solchen Glaubens gefunden. Hier, draussen in der Welt, strömen sofort Samariter scharenweise zu ihm hinaus und glauben schon nach zwei Tagen an den „Heiland der Welt" (Loisy 367). Das vorangehende Gespräch dient nur dazu, diesen Universalismus der Auffassung des Heils von Jesu Seite her zu begründen. An sich aber sind gerade diese höchsten, Ansätze zu einer Art Religionsphilosophie enthaltenden, Aussprüche einem leichtfertigen und sinnlichen Weibe, auf welche nach 19 29 42 nur das σημεῖον 18 einigen Eindruck hervorzubringen vermocht hat, gegenüber mindestens so unbegreiflich, wie das dogmatische Programm über den Heilswert des Todes Jesu dem Nikodemus gegenüber (J. Réville 149). Beide aufeinanderfolgende Szenen sind daher vollkommen gleich zu beurteilen. Ein zuverlässiges Referat kann hier wie dort schon deshalb nicht vorliegen, weil beide ohne Zeugen zu denken sind (Schw 241 f.) und auch bei der unsrigen ebenso willkürlich Johannes als anwesend vorausgesetzt (Hgstb, Gdt, Ws), wie aus 4 34 geschlossen wird, Jesus habe die Sache nachträglich erzählt (Mr), oder endlich behauptet wird, die Jünger hätten das Weib später ausgefragt (Ldt). In Wahrheit benutzt der Evglst die Gespräche beider Auftritte als Anlass zur Entwickelung einer zusammenhängenden Reihe von Wahrheiten. Auf die Rede von der neuen Geburt, die der Einzelne zu erleben hat, folgt die Offenbarung von der Endlichkeit der alten Religionen, von der Ablösung aller sinnlichen Tempeldienste durch das absolute novum der Religion des Geistes und der Wahrheit, die „ergreifend grosse Zeichnung des Weltsieges des Christentums unter dem Bildnis des Meisters selbst, welcher der Zugführer dieses Sieges war" (Km III 17, ähnl. Loisy 367—370), in seiner geschichtlichen Gestalt freilich erst ganz am Schlusse seiner Laufbahn und nur vor den Jüngern Worte gesprochen hatte, die ein Ende des vaterländischen Kultus in Aussicht stellen mochten. Unmöglich aber konnte der Sprecher von Mt 10 5 zugleich oder gar schon vorher geredet haben, wie hier das johann. Ideal, und noch viel weniger können seine Jünger dem herrschenden jüd. Urteile so überlegen gewesen sein, wie schon 8 9 31 der Fall ist; vollends über ihren ganzen Anschauungskreis und das Mass ihres Verständnisses hinausgelegen ist die tiefsinnige Erörterung 35—38 (O. Htzm 134). Letzteres schon darum, weil diese Worte überhaupt keinerlei Art von Gegenwart haben, da sie einerseits die samaritische Ernte entschieden in die Zukunft verlegen (die Jünger erst werden 36 37 seinerzeit die reichen Früchte der Aussaat Jesu pflücken; die Samariter „werden anbeten" 21), andererseits denselben Erfolg wieder als persönliche Tat Jesu behandeln (Km III 16), der sogar 38 (vgl. dazu dW, Ldt, Ws, Schz) darauf zurücksieht (ἀπέστειλα, εἰσεληλύθατε), wie in Wirklichkeit nur unser Evglst selbst teils auf die den ganzen Zusammenhang 35—37 bedingende Stelle Mt 9 37 38 = Lc 10 2 (θερισμός und ἐργάται), teils auf den Bericht Act 8 5—8 14 hinblicken konnte, wo die Samariter in Erfüllung von 23 „vom Garizim abgebracht wurden, ohne nach Jerusalem hingeführt zu werden" (Bugge). Also nicht bloss geweissagt wird letzteres Ereignis (gewöhnl. Ausl.), sondern antezipatorisch dargestellt, indem Jesus selbst die ἀπαρχή der zukünftigen Samaritenernte einheimst. Im übrigen muss anerkannt werden, dass die ganze Stelle 31—38 zu denjenigen gehört, bezüglich welcher bis zur Stunde nur von einer tastenden und ratenden Exegese die Rede sein kann; vgl. gegen die oben gegebene, gewöhnliche Ausl. Instanzen bei Cramer (39—46) und gegen die Voraussetzung eines einheitlichen Zusammenhanges überhaupt van Manen (ThT 1891 S. 425—432). Auch hier liegen die Schwierigkeiten zuletzt in der Undurchsichtigkeit schriftstellerischer Machenschaften. Haben wir aber überhaupt einmal künstliche Geschichte vor uns, so mag es als eine nebensächliche Aufgabe der Findekunst allegorischer Exegese auch unbenommen bleiben, in den ἄλλοι

welche 38 κεκοπιάκασιν, den Evglsten Philippus als Bekehrer der Samariter, dem die jerusalemischen Apostel nur nachrücken (O. Htzm 58 100 214 f.), ja sogar denjenigen, welcher als Bahnbrecher der Heidenmission I Kor 15 10 περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασε (Hgf. Einl. 705. Thm 455 f., vgl. Kr I 600 f. II 424: die Gnosis erntet, was der apostolische Säemann Paulus gesät), in der Samariterin aber die Personifikation der Landschaft (so die kritische Schule), dann allerdings auch in der 18 doch mit irgend welcher Absicht gewählten Zahl 5 die fünf Abgötter (Jos. Ant. IX 14 3 οἱ δὲ μετοικισθέντες εἰς τὴν Σαμάρειαν Χουθαῖοι .... ἕκαστοι κατὰ ἔθνος ἴδιον θεὸν εἰς τὴν Σαμάρειαν κομίσαντες, πέντε δ' ἦσαν, καὶ τούτους καθὼς ἦν πάτριον αὐτοῖς σεβόμενοι παροξύνουσι τὸν μέγιστον θεόν) wiederzuerkennen; auch die sieben Gottheiten II Reg 17 29–31 werden auf die fünf Völker II Reg 17 24 zurückgeführt, welche der assyrische Grosskönig auf den Boden des umgestürzten Reiches Israel verpflanzte. Die Beziehung zwischen Josephus und Joh hat schon etwa im 13. Jahrhundert einer der beiden Schreiber, die den cod. M des Josephus herstellten, in einer Marginalnote hervorgehoben (Nestle, ZntW 1904 S. 166 f.). In neuerer Zeit hat die darauf sich gründende Deutung unserer Stelle in den weitesten Kreisen Anerkennung gefunden (b. Str. Hgstb. B. Bauer. Km. Hsr. K. R. Köstlin. Wzs. Hönig. J. Réville 150. Pfl II 355. Furrer, ZntW 1902 S. 259. Loisy 354. Calm 206. Kr II 407 f.; Widerspruch zuletzt bei Zn, Komm. 239 19). Die Frage ist nur, wen der Verf. unter dem Manne versteht, den die Samariterin rufen soll, und der nicht als ihr rechter Gatte betrachtet wird. In der Regel setzen ihn die Ausleger mit Jahwe gleich, dessen Verehrung nach Schlt 156 wegen Esr 4 2 3 als ungesetzliche Ehe gelten soll, oder nach J. Réville 150. Pfl II 356 von den Juden als illegitime Verbindung angesehen wurde. Aber ist es nicht unglaublich, dass Jahwe unter dem Bild eines Buhlen, das fünffache Heidentum des Volkes dagegen unter dem Typus wirklicher Ehen geschildert sein soll? (Ws). Auch die ganz eigenartige Deutung von Kr (II 408), der in dem unrechtmässigen Mann den spezifischen Gottesbegriff der jüdischen Baruchgnosis sieht, welcher aus dem Bewusstsein des Christentums heraus abgelehnt werde, mag auf sich beruhen bleiben. Eher möchte man an den damaligen Heros der Samariter Simon Magus denken (E. A. Abbott, EB II 1801 f., dagegen Loisy 354), über welchen Act 8 9–13 18–24 in unmittelbarem Anschlusse an die Bekehrung der Samariter berichtet wird. Schon Hieron. Epist. 86 (bzw. 108) ad. Eust. denkt an den error Dosithei, indem er den samaritischen Propheten (Adv. Lucif. 23) für einen vorchristlichen Irrgeist nimmt. Diesen bringen nun aber die pseudoclementinischen Schriften als samaritischen Häretiker mit Simon zusammen (Hom. 2 23 Rec. 2 8–12), welchen nach Justin. Ap. I 26 „fast alle Samariter als obersten Gott bekennen und anbeten". Derselbe hat nach Iren. I 23 1–4 die durch allerlei Weibergestalten hindurch gegangene Helena, die er als Buhlerin vorgefunden, zur Genossin und will nach Hom. 2 22 den Garizim an Stelle Jerusalems setzen, wie nach Rec. 1 54 die auf Garizim, statt in Jerusalem Anbetenden durch Dositheus abgehalten werden, in Jesus den Dtn 18 15 geweissagten Propheten zu erkennen. Unser Abschnitt charakterisiert sich somit durch doppelte Anlehnung an Lukas: die abermalige Steigerung der von diesem schon Lc 9 52–55 10 30–37 17 11–19 hergestellten Beziehungen Jesu zu den Samaritern einerseits und der schillernde Hinweis auf die Act 8 5–24 berichtete Bekehrung der Landsleute und Verehrer Simons andererseits. In Gemeinschaft mit der Nikodemusperikope vertritt der Samariterabschnitt bei Joh etwa die Stelle der Bergpredigt (Vkm 232). Anstatt dass Jesus als zweiter Moses von einem anderen Sinai aus dem neuen Israel ein höheres Gesetz gibt, darin das alte bis auf den Buchstaben erhalten bleiben soll (Mt 5 17 18), wird hier allen Bergen und Stätten bisheriger Gottesverehrung gegenüber II Kor 5 17 durchgeführt τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά. Es bestätigt sich, dass der jüd. Kult ein ungeistiger sei Gal 3 3 4 3–7 II Kor 3 6–8 17 und die Schranken der Völker erst in

Heiland der Welt ist. [43] Nach Verlauf der beiden Tage aber ging er von dort heraus nach Galiläa. [44] Denn Jesus selbst hatte bezeugt, dass

Christus fallen (O. Htzm 58). So bieten Sichem, wo einst Jakob wohnte und Juda und Ephraim noch vereint ihre Herden geweidet hatten (Rs II 386) und der Jakobsbrunnen mit seinen patriarchalischen Erinnerungen (Ldt I 406) den passenden Hintergrund für die Weissagung der Juden und Samariter (Heiden) vereinigenden Weltkirche, während man unter Voraussetzung buchstäblicher Wirklichkeit fragen muss, warum doch das Weib, die sowohl in Sichem, wie in Askar lebendige Quellen in nächster Nähe hatte (Furrer, Bedeutung der bibl. Geographie 23), zu der Zisterne herausläuft, die übrigens 11 nicht einmal als solche behandelt ist. Auch die symmetrische Dreigliederung und Stufenordnung des Gesprächs, welches die Wege der Mission zum Herzen, Gewissen und Verständnis der Menschen erfahrungs- und lebensmässig darstellt, beweist schon an sich die Kunst der Komposition. Wie von selbst fallen die drei Stufen daher auch wieder mit dem hermeneutischen Grundgedanken des Verf. zusammen, sofern es sich auf der ersten um den Wortverstand und auf der zweiten um eine sittliche Forderung handelt, während, bezeichnend für das Evglm der Gnosis, das religiöse Wissen auf der letzten der drei Stationen Befriedigung empfängt, über welche der Dialog sich seinem Ziele entgegenbewegt. Dieses aber liegt vor in dem Bekenntnisse, dass Jesus der Messias 25 26, ja sogar der Weltheiland 42 ist. Kann letzterer Ausdruck den Samaritern nur in den Mund gelegt sein (Ldt, Thol, Ws), so ist ersterer an so früher Stelle des Auftretens Jesu nicht anders zu beurteilen, wie auch 1 41 49 (dW).

Die Heilung des Kranken in Kapernaum. 4 43—54. Der Reisebericht **43** schliesst sich sachlich und formell an den früheren 3 an; zu den zwei Tagen vgl. v. 40. Dass ***Jesus selbst*** den Ausspruch Mc 6 4 = Mt 13 57 = Lc 4 24 tat, wird **44** entweder im Gegensatz zu anderen (Mr) oder besser deshalb betont, weil der Evglst sonst Anstand nehmen würde, ihn anzuführen (Ws). Wäre als Jesu πατρίς, was hier jedenfalls im Sinne nicht wie Mc 6 1 = Mt 13 54 von Vaterstadt, sondern von Vaterland steht, Judäa zu denken (Orig., Maldonatus, neuerdings viele seit Schwegler, ThJ 1842 S. 164 f., zuletzt Wendt 27, Pfl II 358), so läge hier die Erklärung vor, weshalb er sich in das vom jüd. Sauerteig weniger berührte, halbheidnische Galiläa begab (Mr). Nun aber kommt Jesus hier gar nicht aus Judäa, sondern ἐκεῖθεν 43, aus Samaria, und auch wenn die blosse Zwischenstation nicht in Betracht kommen könnte, so ist doch nicht etwa Bethlehem, sondern Nazaret 1 46 19 19 seine Vaterstadt (so Cyrill, während Chrys. sogar an Kapernaum dachte), Galiläa 2 1 7 3 41 52 sein Vaterland, daher auch hier unmittelbar vorher 43 und nachher 45 genannt. Wie also 4 1—3 erklärt war, warum Jesus Judäa verliess, so hier in Fortführung derselben Motivierung, warum er statt dessen Galiläa aufsuchte (und daselbst verblieb, vgl. 7 1): er wusste, dass er unbemerkbar in der Stille bleiben, schwerlich einen massenhaften Anhang finden werde (so Hfm. Ldt. Ebr. Bschl. Bugge. Zn II 503 518; Komm. 261 f.). Alle anderen Auffassungen der schwierigen Stelle scheitern, wofern sie die πατρίς richtig deuten (s. zu Mt 13 57 = Mc 6 4 = Lc 4 24) und nicht einen ganz unangebrachten Unterschied zwischen der πατρίς Nazaret, die sich Jesus versagt, und der Landschaft Galiläa, die ihn aufnimmt, machen (Calm 214) oder auch Samarien mit zum Vaterland Jesu rechnen und die Abreise aus dem gesegneten Wirkungskreis mit dem Willen der Versehung, dass kein Prophet in seiner πατρίς zu Ehren kommen soll, motivieren (Loisy 373 f.), entweder an der, nicht abzuschwächenden, begründenden Bedeutung von γάρ (nach vielen Vorgängern auch Thm 457) oder daran, dass in den

ein Prophet in seinem eigenen Vaterlande keine Ehre geniesst. 45 Als
er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da sie alles
gesehen hatten, was er in Jerusalem beim Feste getan hatte. Sie kamen
nämlich auch zum Fest. 46 Er kam nun wiederum nach dem galiläi-
schen Kana, wo er das Wasser in Wein verwandelt hatte. Es war aber
ein königlicher Beamter, dessen Sohn krank lag, in Kapernaum. 47 Als
dieser vernahm, dass Jesus aus Judäa nach Galiläa komme, ging er
fort zu ihm und bat ihn, er möchte herabkommen und seinen Sohn
heilen; der wollte nämlich sterben. 48 Da sagte Jesus zu ihm: wenn

zu begründenden Satz ein Nebengedanke eingetragen wird (z. B. Ws: er verliess Samaria, wo er schon Ehre hatte, um sich auch in seiner Heimat solche zu erwerben; Rs, J. Réville 155: er musste von aussen kommen, mit ausserhalb der Heimat erworbenem Ansehen, um einen guten Empfang zu finden). Wäre aber auch die oben empfohlene Deutung wirklich darum unhaltbar, weil **45** statt mit οὖν vielmehr mit δέ anknüpfen müsste (gewöhnlicher Einwand), so könnte man in unserem Vers, falls man ihn nicht streichen will (Wellhausen 33. R. Schütz, ZntW 1907 S. 253), überhaupt nur noch ein Symptom der literarischen Kompositionsnot eines Bearbeiters erkennen (Schw 75), herbeigeführt durch das Bestreben, Lc 4 24 irgendwo unterzubringen (Jacobsen 13 59. van Manen, ThT 1891 S. 428). Indessen nimmt das bei Joh über 200 mal stehende οὖν doch wohl nur den Faden der Erzählung 43 wieder auf und stempelt die Bemerkung 44 zur Einschaltung um (B. Brk. Zn, Komm. 263 59), so dass auch eine Versetzung, etwa in die Mitte von 46 (Cramer 50—54), unerlaubt ist. ***Sie nahmen ihn auf***, hiessen ihn freundlich willkommen (Ew), aber nur weil er ihnen nach dem erfolgreichen Auftreten ***in Jerusalem*** nicht mehr so unbedeutend schien, wie früher. Insofern nur ist er δεκτός Lc 4 24 (= ἐδέξαντο). Anstatt ἦλθον setzt ℵ sachlich richtig ἐληλύθεισαν. Auch das οὖν **46** knüpft wieder an ὡς οὖν ἦλθεν 45 an (Ws). Der Aufenthalt in Galiläa brachte ihn ***wieder*** (2 1 2) ***nach Kana.*** Ob der Grund zu dem erneuten Besuch darin liegt, dass seine Familie in Kana wohnte (Renan, Ew, Ws), lässt sich nicht sagen (Loisy 375). Zu eben dieser Zeit befand sich in Kapernaum (die Ortsbestimmung gehört zu ἦν) ein βασιλικός (D βασιλίσκος, Cod it 46 49: basiliscus od. regulus = ein kleiner König, s. dazu Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1906 S. 475 f.; 1907 S. 544), welcher 49 wiederholte Ausdruck nach dem vorherrschenden Sprachgebrauch des Josephus nicht einen Verwandten sondern einen Militärbeamten des βασιλεύς (Mc 6 14 = Mt 14 9) Herodes Antipas bezeichnet; ein solcher war auch der synopt. Hauptmann von Kapernaum (s. zu Mt 8 5), dessen Sohn oder Knecht ἤμελλεν τελευτᾶν Lc 7 2, wie **47** ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. Darum ging der Mann von Kapernaum weg (ἀπῆλθε) nach Kana, um hier mit dem Vorwurf **48** empfangen zu werden, welchen die neuere Ausl. vergeblich trotz des ausdrücklichen πρὸς αὐτόν in erster Linie auf die Galiläer und höchstens auf solchem Umwege „nur nebenbei“ (Hase, Die Tübinger Schule 32) auf den bittenden Vater beziehen will, während letzterer vielmehr gerade in Beziehung auf die Qualität seines Glaubens als Repräsentant der Galiläer erscheint; die Notiz 45 sollte also bloss auch sein Kommen erklären, seine Bitte nur als durch die in Jerusalem vollbrachten Heilwunder motiviert darstellen. Was Jesus in Galiläa selbst schon getan hatte, reichte nach 2 11 nur eben aus, um den Glauben seiner Jünger zu festigen. Die Verbindung σημεῖα καὶ τέρατα begegnet, wie bei den Snptkrn

ihr nicht Zeichen und Wunder seht, mögt ihr nicht glauben. 49 Der
königliche Beamte sagt zu ihm: Herr, komm herab, bevor mein Kind
stirbt. 50 Jesus sagt zu ihm: geh, dein Sohn lebt. Der Mensch glaubte
dem Wort, das Jesus zu ihm gesprochen hatte, und ging hin. 51 Als
er aber bereits hinabzog, kamen ihm die Knechte entgegen und mel-
deten, dass sein Knabe lebe. 52 Da erkundigte er sich bei ihnen nach
der Stunde, in der es besser mit ihm geworden war. Da sagten sie
ihm: gestern im Verlauf der siebenten Stunde verliess ihn das Fieber.
53 Da erkannte der Vater, dass es in jener Stunde gewesen, in der Jesus
zu ihm gesagt hatte: dein Sohn lebt. Und er wurde gläubig, er selbst
und sein ganzes Haus. 54 Dies hat Jesus wiederum als zweites Zeichen
getan, da er aus Judäa nach Galiläa kam.

(Mc 13 22 = Mt 24 24), so auch bei Joh nur einmal, ist dagegen zu Hause in Act; s. zu Act 2 19 und vgl. die Abweisung der Zeichensucht Joh 6 30—33 Mt 12 39 16 4 = Mc 8 12. Der Vater, welchem das herbe Wort leicht zur Anfechtung seines noch zu schwach fundamentierten Glaubens hätte werden können, besteht glänzend die Glaubensprobe: er lässt sich nicht abweisen, sondern wiederholt **49** die Bitte, wobei das zärtliche παιδίον den υἱός noch als unerwachsen erscheinen lässt. Aehnlich wie gegenüber der synopt. Kananäerin (Thm 458 f.), nimmt Christus **50** das sehr wohl auf, willfahrt aber der Bitte, indem er aus der Ferne heilt, auch wieder nur in einer Weise, welche eine neue Glaubensprobe einschliesst. Aber *der Mensch glaubte dem Wort*, wie die Samariter v. 41, nicht also wie die Galiläer 45 48. Da das Prädikat ὑπήντ. **51** einen Dativ erfordert, lag es dem Verf. wohl noch nicht im Sinne, als er den Gen. absol. setzte: *da er bereits hinab* (gegen den See) *zog*, nicht mehr in Kana war. Die Knechte wollten ihn aufsuchen, um ihn mit ihrer Nachricht zu beruhigen. Das ἅπαξ λεγόμενον **52** κομψῶς (fein, hübsch) ἔχειν kommt als technischer Ausdruck bei Arrian (Epict. 3 10) von Kranken vor. Der (seltene) Accus. temporis führt auf eine grössere Entfernung, als die gewöhnliche geographische Bestimmung von Kana verträgt; s. zu 2 1. Ob hier römisch, ob babylonisch gezählt werde, trägt nichts zur Sache aus, da jedenfalls anzunehmen ist, der Mann habe sich auf das Wort Jesu hin sofort auf den Weg gemacht, und man im Orient auch Nachts reist. Der apologetische Fund aber, dass ἐχθές nach Sonnenuntergang gesprochen sei und eigentlich σήμερον bedeute (Hgstb, Gdt, Ws), hat allen Sprachgebrauch gegen sich; vgl. Act 7 28. Man möchte die Zeitangabe deshalb wohl auch allegorisch deuten (Loisy 379). Zu ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ **53** ist τοῦτο ἐγένετο oder ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός zu ergänzen. Die Schlussbemerkung **54** *dies hat Jesus wiederum als zweites Zeichen getan* sieht nicht sowohl auf Mt 8 5—13 als das zweite Stück im matthäischen Wunderkapitel (Hgf, ZwTh 1889 S. 141), als vielmehr auf 2 11 zurück, erinnert aber auch an 21 14 (Liebhaberei für Zählung der Wunder) und 16 (nur noch hier πάλιν δεύτερον, sonst πάλιν ἐκ δευτέρου Mt 26 42 Act 10 15). Wie mit der Hochzeit eine erste (vgl. 2 23 3 2), so hebt mit der Heilung eine zweite Reihe von Wundern (vgl. 4 45) an (Hsr IV 417). Beidemal fällt das erste Glied der Kette, und nur dieses, nach Galiläa. Daher der, das πάλιν ἐποίησεν näher bestimmende (Ws), Partizipialsatz als bemerkenswert hervorheben will, dass Jesu Eintritt in Galiläa zweimal von Wunderzeichen in Kana begleitet gewesen ist.

Die schliesslich in so auffälliger Weise hervorgehobene Symmetrie der Ab-

V [1] Hiernach war das Fest der Juden, und Jesus ging hinauf nach

schnitte 2 1—11 und 4 46—54 ist als Fingerzeig hinsichtlich des Bauplanes zu beachten. Beide Kanageschichten sind nach derselben Formel konstruiert: harte Abweisung einer Bitte, Fortdauer des Vertrauens auf seiten der Bittenden, Gewährung von seiten des Herrn in unerwarteter Form. Mit ihnen beginnt je ein Zyklus von Geschichten und darauf bezüglichen Reden. Hauptsache ist also ὁ υἱός σου ζῇ als Illustration zu 5 21 (Stier, Ldt). Dies daher auch die bedeutendste selbständige Zutat zu dem im übrigen synopt. Stoffe Mt 8 5—13 = Lc 7 1—10, welcher hier benutzt wird (O. Htzm 26 f. 44 100). Es ist zwar seit Orig oft behauptet worden, dass die von Joh erzählte Geschichte von der synopt. ganz verschieden sei (Crys. Mr. Bschlg. Ldt. Schz. Zn II 523; Komm. 267 f. Calm 215). Aber die Mehrzahl der Gelehrten spricht sich für die Identität der berichteten Dinge aus (Iren. Euseb. Str. B. Bauer. Br. Hgf. Km. Wzs. Ew. Hase. Ws. J. Réville 156. Pfl II 358. Loisy 380). Allerdings geht die im Interesse der Vereinerleiung beider Vorgänge gewagte Behauptung, auch der johann. βασιλικός sei als Heide gedacht (Br 154, aber auch Ws; vgl. Loisy 381: ein Proselyt) zu weit. Vielmehr tritt er als galiläischer Jude auf und gehört zunächst der Zahl der nur zeichengläubigen Galiläer an (Zn II 523). Daher auch das Wort 48, dessen Adresse den Exegeten ganz dieselben Verlegenheiten bereitet, wie das ähnliche Mc 9 19 = Mt 17 17 = Lc 9 41, nicht etwa bloss durch Zufall und Missgeschick (so Ws) aus der Synopse in das 4. Evglm verschlagen worden ist. Lasten bleibt es schliesslich allerdings nur auf den Landsleuten des βασιλικός, während dieser selbst zu seinem Heile eine rasche und sichere Entwickelung von dem bezeichneten Tiefstande des Glaubens bis zu dessen höchster Stufe durchmacht (Br 151 f.), wie solche im Schlussworte 20 29 charakterisiert wird. Als einer, der nicht sieht und doch glaubt, erscheint er zwar auch in der Synopse. Bei Joh aber wird er zunächst noch unter das Niveau des Glaubens des Centurio herabgedrückt, indem er gegen Mt 8 8 9 = Lc 7 7 8 eine Heilung nur unter der Bedingung für möglich achtet, dass Jesus ihm nach Kapernaum folge (O. Htzm 215). Sofort aber erhebt er sich über jenes Niveau in demselben Masse, als die geographische Distanzlinie verlängert wird (Freytag, Die hl. Schriften 212), der λόγος ᾧ ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος also auf die Entfernung nicht einiger Schritte, sondern vieler Meilen wirken muss (Vkm 387). So nur wird der βασιλικός ein wirkliches Vorbild für den Glauben der Leser, die sich ja alle in seiner Lage befinden. „Alle Wunder Jesu sind für sie Wunder in der Ferne" (Hsr IV 417). Die den Wunderbegriff auf die Spitze treibende Steigerung der Fernheilung (Hgf, Evglm 267 f.; Urchristentum 34), um deretwillen noch Tags darauf die Stunde, da das „wunderbare Telegramm" (Km II 181) abging und eintraf, peinlich genau kontrolliert wird (Str 462), entspricht nun aber zugleich auch allen Konsequenzen der johann. Christologie (O. Htzm 100 f.). Bei den Snptkrn trauen die Heiden, der Centurio und die Kananäerin, Jesu mehr zu, als er zunächst leisten will; auf seiner Seite ist daher die Ueberraschung über die Grösse des menschlichen Glaubens (Thm 460). Das ist im johann. Schema unzulässig; hier ist es vielmehr Jesus, der „zu des Mannes und unserer Ueberraschung" das Menschen Unmögliche (3 2) leistet (Str 460 f.).

Die Heilung am Teich. 5 1—16. Nach diesem Aufenthalt in Galiläa 1 war das (ℵCL) oder ein (ABD) Fest: in jenem Falle wäre wohl an ein Passa zu denken (älteste Exegese, Iren. II 22 3, Euseb, zuletzt Loisy 383 f., Calm 217), das allerdings 2 13 23 6 4 12 1 unmissverständlich als solches gekennzeichnet ist; wo aber wie 4 45 11 56 12 12 bloss ἡ ἑορτή steht, geschieht es mit bestimmter Beziehung auf das vorher genannte Passa, ebenso wie 7 10 14 37 das 7 2 genannte Laubhüttenfest gemeint ist. Unter Hinweis

Jerusalem. [2] Es befindet sich aber in Jerusalem ein Schafteich, der

auf die letztgenannte Stelle will freilich Zn (II 518 f.; Komm. 270—273) auch 5 1 ἡ ἑορτ. vom Hüttenfest verstehen, und Hof (Einl. 705) erklärt, das Fest schlechthin könne nur das Pfingstfest sein. Noch grösser ist die Zahl der Vorschläge, welche von jener Seite gemacht werden, die den Artikel nicht als ursprünglich ansieht. Bald (zuletzt J. Réville 159) hat man das Fest für gänzlich unbestimmbar erachtet, bald auch wieder auf alle möglichen Feste geraten. Aber selbst das in chronologischer Beziehung sich am meisten empfehlende (Gdt. Schz. Ws. Güdemann, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judent. 1893 S. 298) Purim (im Adar = März) erweckt kein unbedingtes Vertrauen, sofern 4 35 nicht mit voller Sicherheit als kalendermässiges Datum benutzt, die Erwähnung des Osterfestes 6 4 aber textkritisch angefochten werden kann. Das ἔστιν, mit dem **2** beginnt, gestattet so wenig, die Abfassung des 4. Evglms in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems zu rücken (Lampe. Bengel. Wuttig 28. Blass, D. Entstehg. u. d. Char. uns. Evglien 1907 S. 25 f.), als etwa das ἦν 11 18 zu der Folgerung berechtigt, Bethanien und Jerusalem seien damals vom Erdboden verschwunden gewesen (Zn II 562). Der *mit fünf Säulengängen* zum Schutze der Kranken umgebene Teich lag (nach Zn, Komm. 275 f.) an dem aus Neh 3 1 32 12 39 bekannten Schaftor. Aber die Ergänzung πύλῃ ist sonst nicht nachweisbar, weshalb man κολυμβήθρα lesen will (Wettstein, Mr), in welchem Falle freilich vor ἡ ἐπιλ. sofort wieder κολυμβήθρα zu ergänzen wäre, falls man es nicht vorzieht, (mit Ws und Nestle, ZntW 1902 S. 171 f.) ein οἰκία beizufügen: es ist an dem Schafteich die (oder das) sogenannte B, ein Haus mit fünf Hallen. Hierzu würde stimmen, dass das Onomasticon (Euseb. 240 hat den Namen Βηζαθά, Hieron. 108 mit B, Uebersetzungen und Tert., De bapt. 5 C. Jud. 13 Bethsaida) unseren Teich mit dem Schafteich selbst identifiziert. Mit der letztgenannten Tatsache harmoniert aber auch, ohne einer Ergänzung zu bedürfen, die von א, einigen Uebersetzungen, Minuskeln und Chrys. gebotene Lesart, die unter Weglassung sowohl von ἐπὶ τῇ (BC) wie von ἐν τῇ (ADL) lautet: προβατικὴ κολυμβήθρα τὸ λεγόμενον Βηθζαθά (noch einfacher syr cur: es ist in Jerus. ein Waschort — od. Taufort —, der auf Hebr. B. heisst). Der in irgend einer Form auch von LD und Cod. it gebotene Name Bethzatha (unter den Neueren W-H, Tischd, besonders Km II 177) bedeutet nach Jos. Bell. V 4 2 5 8 „Neustadt“, d. h. die nördliche Stadterweiterung; und in der Tat liegt nicht bloss der von der Tradition als Bethesda (so AC Zn, Komm. 277. Ws = בֵּית חֶסְדָּא locus benignitatis, charité, während Bröse, StKr 1902 S. 133 ff. es als בֵּית אֶשְׁדָּא locus effusionis sc. des Blutes der Opferschafe deutet; dagegen Nestle, Exp T XIII 332 f.; ZntW 1902 S. 171 f.) bezeichnete Ort (Birket Isra'in), sondern auch der von Warren dafür gehaltene Doppelteich (von einem solchen redet das Onomasticon) am Nordrande der heutigen Haramfläche, jener am Ost-, dieser am Westende. Abgesehen von diesem Fingerzeig (eine anders gerichtete Verwertung desselben versucht Cramer 55—62 unter der, von Loisy 385 3 und Calm 218 geteilten, Voraussetzung, dass es sich hier wie 1 39 43 4 25 9 7 19 13 17 20 16 um Uebersetzung eines aramäischen Ausdrucks handeln müsse: βηθσετά = Schafhaus) lässt sich über den fraglichen Teich weder in geographischer noch in historischer Beziehung irgend etwas Sicheres bestimmen; vgl. Ritter, Erdkunde XVI 329 443 f. T. Tobler, Denkblätter aus Jerusalem 35 f. Ebers und Guthe, Palästina I 120. Ldt. Ws. Zn I 20. Furrer, ZntW 1902 S. 259 f.; zuletzt haben die Frage nach der Lage des Teichs Nestle und Mommert diskutiert in d. Ztschr. d. deut. Pal. Vereins 1906 S. 193 ff.; 1907 S. 212 ff. Die *Kranken*

auf Hebräisch Bethzatha heisst, mit fünf Hallen.
3 In diesen lag eine
Menge von Kranken, von Blinden, Lahmen und Vertrockneten [,welche
auf die Bewegung des Wassers warteten;
4 denn ein Engel des Herrn stieg
zur gegebenen Zeit in den Teich hinab und brachte das Wasser in Bewegung. Der erste nun, der nach der Erregung des Wassers hineinstieg,
wurde gesund, von welcher Krankheit er auch ergriffen war].
5 Dort
war aber ein Mensch 38 Jahre habend in seiner Krankheit.
6 Da Jesus
ihn liegen sah und wusste, dass es bereits lange Zeit mit ihm dauere,
sagt er zu ihm: willst du gesund werden?
7 Der Kranke antwortete
ihm: Herr, ich habe keinen Menschen, dass er mich in den Teich
brächte, wenn das Wasser bewegt wird. Während ich aber herbei

---

3 werden spezialisiert als ***Blinde, Lahme*** und ***mit Gliederabmagerung Behaftete.*** Hinter ξηρῶν fügen D Cod. it noch bei παραλυτικῶν, dieselben und spätere Zeugen überdies ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν. Sehr schwankend ist **4** (schon bekannt dem Tert., De bapt. 5) überliefert: ἄγγελλος δὲ oder γὰρ κυρίου (κατὰ καιρὸν) κατέβαινεν (oder ἐλούετο) ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ καὶ ἐταράσσετο (oder ἐτάρασσε) τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς (μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος) ὑγιὴς ἐγένετο οἵῳ (oder ᾧ) δήποτ' οὖν (oder δήποτε) κατείχετο νοσήματι. Nur den Schluss von 3 lassen AL, nur 4 D l, alles ℵBC syr cur aus. Textkritisch ist die Stelle höchst bedenklich, deshalb vielfach aufgegeben (Ws, Zn II 560, Loisy 387—389); inhaltlich ist nichts einzuwenden, da 2 der Teich, 3 seine Einwohnerschaft so genau beschrieben werden, dass man sich schwerlich darauf gewiesen sehen kann, gerade die Hauptsache, seine Heilkräftigkeit nur aus 7 ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ erraten zu sollen; auch enthält die Stelle nichts eigentlich Unjohanneisches (Olsh). Ein ἄγγελος τῶν ὑδάτων erscheint auch Apk 16 5 (vgl. Everling, Die paul. Angelologie und Dämonologie 1888 S. 73 f.), wo man freilich vielfach das Wasser, wie Apk 16 7 den redenden Altar und 8 13 den redenden Adler ausliess, weil Derartiges den Abschreibern nicht in den Sinn wollte. Während die apologetischen Ausl. diesen Anstoss vielfach teilten (Lck. Ldt. Kl. schon Neander, LJ [6] 281 f.), beriefen sie sich andererseits auf den Karlsbader Strudel (Hgstb) und die Kissinger Gasquelle (Thol, Bugge). Das κατὰ καιρόν (fehlt in Cod. it) weist auf ein höheres Gesetz der Regelmässigkeit, welches in der Sache walte: ***zur rechten,*** gegebenen ***Zeit,*** Rm 5 6. An dem, wohl eine intermittierende Quelle andeutenden, plötzlichen Wallen des Wassers wollte man das Wirken eines (unsichtbaren) Engels erkennen. Aehnliches bezeugt Hieron. zu Jes 8 6 vom Siloah: Siloe fontem esse ad radices montis Sion, qui non iugibus aquis sed incertis horis diebusque ebulliat . . . Motiv Jesu bei der Auswahl gerade dieses Einen war **5** dessen besonderes Elend (Ldt): er hatte nämlich schon 38 Jahre (nach 6 ist ἔχειν so, nicht mit ἐν τῇ ἀσθ. zu verbinden = ἔχειν ἀσθενῶς) hier gelegen. Welcher Art seine Krankheit war, wird nicht ausdrücklich bemerkt. Seine Hilflosigkeit könnte ihren Grund ebensogut in Blindheit als in Lähmungserscheinungen haben. Doch spricht für letztere die synoptische Parallele Mc 2 1—12 (s. unten). Die Frage **6** beantwortet sich zwar selbstverständlich, will aber auch nur jenes Minimum von Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit konstatieren, welches Voraussetzung für jede wunderbare Hilfeleistung ist (Mr). Die Antwort des Kranken **7** erklärt sich allerdings zur Not auch ohne die Vorbereitung 3 4: die ταραχή der Quelle war keine zu bestimmten Stunden wiederkehrende, heilkräftig

komme, steigt ein anderer vor mir hinab. 8 Jesus sagt zu ihm: stehe
auf, trage deine Bahre und wandle. 9 Und der Mensch wurde gesund
und trug seine Bahre und wandelte. Es war aber Sabbat an jenem
Tage. 10 Da sagten die Juden zu dem Geheilten: es ist Sabbat und
dir nicht erlaubt, die Bahre zu tragen. 11 Er antwortete ihnen: der
mich gesund gemacht hat, hat zu mir gesagt: trage deine Bahre und
wandle. 12 Da fragten sie ihn: wer ist der Mensch, der dir gesagt hat:
trage und wandle? 13 Der Geheilte aber wusste nicht, wer es sei; denn
Jesus hatte sich in der Menge, die an dem Ort war, verloren. 14 Hie-
nach findet ihn Jesus im Tempel und sagte zu ihm: siehe, du bist gesund
geworden; sündige nicht mehr, damit dir nicht etwas Schlimmeres
geschehe. 15 Der Mensch ging fort und sagte den Juden, dass Jesus es
sei, der ihn gesund gemacht habe. 16 Und deshalb verfolgten die Juden

aber nur, so lange das Wasser des Strudels sich noch nicht gänzlich mit demjenigen des Teiches vermischt hatte. Wer also zuerst an dem bestimmten Orte war, schien gleichsam die Heilkraft der Bewegung zu absorbieren. Daher ἄλλος πρὸ ἐμοῦ. Das Nehmen des Bettes **8** hatte den Zweck, die **9** erfolgte Heilung aller Augen klar zu stellen; s. zu Mc 2 9 10 = Mt 9 6 = Lc 5 24. Dem Fortgehenden begegnen **10** die Synedristen (s. zu 1 19) und stellen ihn zur Rede wegen Tragens einer Last am Sabbat, Jer 17 21 Buch d. Jubil. 2 29 f. Damit also gibt hier Jesus den ersten Anstoss. Denn auf seine, als seines Arztes Autorität beruft sich der Geheilte **11** mit einem gewissen Trotz. Billig hätten die Tadler zuerst fragen sollen, wer ihn gesund gemacht; sie fragen aber **12** eben nur darnach, wer (ὁ ἄνθρωπος verächtlich) ihn geheissen habe, den Sabbat zu brechen (Ldt). Warum ihn der Geheilte nicht kannte, erhellt aus der Zwischenbemerkung **13**: Jesus, der kein Aufsehen erregen, keinen Tumult veranlassen wollte, hatte sich unter der zu- und abströmenden Masse verloren: ἐξένευσεν = secesserat, deflexerat. Die dankbare Empfindung der neu gewonnenen Gesundheit trieb den Genesenen **14** nach dem Tempel. Ob noch am selben Tage, ist aus μετὰ ταῦτα nicht zu ersehen. Jesus spricht zu ihm aus seiner unmittelbaren Kenntnis der Vergangenheit der Menschen (4 18) ein teils an 8 11, teils an Mt 12 45 erinnerndes Wort (O. Htzm 60 217). Sittliche Begründung des physischen Uebels ist auch Mc 2 5–10 = Mt 9 2–7 = Lc 5 20–24 13 1–3 vorausgesetzt; doch vgl. Joh 9 1–3. Worin das Schlimmere bestehen soll, ob in leiblicher Krankheit, anderen irdischen Uebeln oder dem Verlust des Heils, bleibt unbestimmt. Bei dem neuen Zusammentreffen hatte der Geheilte den Namen seines Wohltäters erfahren und nennt denselben nunmehr **15** auch zu nachträglicher Rechtfertigung, nicht aber aus Bosheit (Schlm) oder, um Jesus zur Anerkennung zu verhelfen (Grotius, Schz), den ἄρχοντες, welche **16** *darum*, d. h. wegen dieser Anklage, den Herrn ***verfolgten*** (nicht gerichtlich, sondern von der Gesinnung zu verstehen), ***weil nämlich:*** also διὰ τοῦτο auf das Vorige zurückweisend, ὅτι als nähere Exposition dazu. Ebenso 18 6 65 8 47 10 17 12 18 39 15 19 I Joh 3 1. Das Imperfekt ἐποίει steht, weil die Handlung charakteristisch für Jesu Stellung zum Sabbat erscheint (Ldt). Das καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι A rec. verdankt seine Existenz einem Vorblick auf 18. In der Tat soll hier wie Mc 3 6 der Beginn des tödlichen Hasses fixiert werden.

Wie in der zweiten Geschichte des ersten Zyklus Jesus als Herr des Tempels, so erscheint er in der zweiten des zweiten Zyklus als Herr des Sabbats (Ldt I 440).

Jesum, weil er dieses am Sabbat tat. [17] Der aber antwortete ihnen:

und ganz wie dort, so bildet auch hier die Erzählung die Voraussetzung der folgenden Rede (Br 159). Zu dieser aber verhalten sich die beiden Heilungsgeschichten 4 46—5 16 vorbereitend, wie sich die Erzählungen 2 1—22 vorbereitend verhielten zu den Reden des ersten Zyklus. Das in diesem angekündigte neue Prinzip entfaltet nun im zweiten Zyklus seine Wirkungen (Hönig 1884 S. 91—94). Wie sich darum Jesus im Wunder selbst bezeugt hat als Inhaber eines neuen heilskräftigen Lebens (Ldt I 439), so ist auch die v. 17 19—47 folgende Rede „blosse Bildform der belebenden, der ewigen Tätigkeit Gottes" (Km II 177) und seines Logos. Und wie jene erste Heilungsgeschichte, so stellt auch diese zweite nur eine Erneuerung synopt. Perikopen dar, diesmal nämlich der Erzählung vom Gichtbrüchigen Mc 2 1—12 (Str, Br, Hgf, Loisy 391 f.), die zum Teil fast wörtlich reproduziert wird (Ws 166). Krankheit, Verschuldung, Hilflosigkeit, Jesu Zuruf, der Erfolg, der Pharisäer sich anschliessendes Bedenken wegen Gotteslästerung: alles ist gleich, und zudem lehnt sich der Wortlaut 8 9 direkt an die synopt. Vorlage an. Zugleich aber findet die letztere auch ihre Steigerung: die Szene ist nach Jerusalem verlegt, die Krankheit auf ein Menschenleben ausgedehnt. Vornehmlich aber fällt die Heilung auf einen Sabbat, d. h. es ist mit Mc 2 1—12 auch 3 1—6 kombiniert (Hgf 269). Einerseits also wird die christl. Erfahrung, wonach der vom Heiland Erlöste sich auch vom Gesetzeszwang losgesprochen weiss (Hsr IV 418), aber in derselben Erlösung auch ein Motiv zum μηκέτι ἁμαρτάνειν findet (Gal 5 1 13 Rm 6 1—18), in Form einer biblischen Geschichte erzählt (Thm 470 f. O. Htzm 60 102 217). Andererseits versteht sich die Frage 6 erst recht, wenn sie als Frage an Jerusalem, ja an das ganze Volk gefasst, der Kranke als Typus des letzteren verstanden wird (Ldt I 439). Dann werden auch die 38 Jahre 5 irgend welche Deutung herausfordern, am ehesten nach Dtn 2 14 auf die Dauer des Strafaufenthaltes in der Wüste (Baumgarten, Geschichte Jesu 1859 S. 139 f. Hgstb. Km II 178. Hsr IV 418), weniger wahrscheinlich auf die nach jüd. Theologie schon 38 Jahrhunderte auf das Kommen des Messias harrende Menschheit (Thm 465, Pfl II 359); und die fünf Hallen 2 mögen die fünf Bücher Mose abbilden (Pfl II 359, Kr II 7). Am energischsten haben sich in neuerer Zeit Loisy und Kr die Ermittelung des in der Erzählung verborgenen tieferen Sinnes angelegen sein lassen. Ersterer macht Ernst mit dem Gedanken, dass die Entlastung des unter dem mosaischen Gesetz erliegenden Menschen durch Jesus zur Darstellung gebracht werden solle. Er fühlt sich nicht nur bei den 38 Jahren an den Wüstenzug erinnert (389 f.), sondern ebenso bei der mangelhaften Leistung der Heilquelle an den Judaismus (391); weil der Geheilte das jüd. Volk bedeute, gehe er in den Tempel (395); die Befreiung vom Gesetz heisse aber nicht Auslieferung an die Sünde (14, 396 f.); nur unter dem angegebenen Gesichtspunkt verstehe sich die Meldung des Genesenen an die Synedristen (15, 397) und die von diesen aufgenommene Verfolgung (16, 398). N'est-il pas — schliesst Loisy 398 — évident que l'écrivain opère avec des idées, des vues générales, non avec des détails d'histoire?

Kr erkennt wie im Sohn des βασιλικός (I 617 f. II 3) so auch in dem Kranken Kp. 5 den Verf. des Evangeliums (II 5 ff.), der sich 38 Jahre in der Grosskirche aufgehalten habe, bevor ihn die Gnosis erleuchtete. Der positive Sinn des Abschnittes liege in der Bestreitung des grosskirchlichen Sakramentes der Taufe: das Wasser wird ersetzt durch Geist und Lehre Jesu.

Die christologische Rede. 5 17—47. Nachdem die wahre Gottesverehrung 4 21—24 der räumlichen Beschränkung ledig gesprochen war, wird sie auch von aller Gebundenheit an bestimmte Zeitmomente befreit. Denn die Antwort **17** berührt zwar das Sabbatgesetz direkt gar nicht, die Sabbatfeier aber insofern, als die Ruhe Gottes Gen 2 1—3 Ex 20 11 31 17,

mein Vater wirkt bis jetzt; so wirke auch ich. [18] Deshalb suchten die Juden noch mehr, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat auflöste, sondern auch Gott seinen eigenen Vater nannte, sich selbst Gott gleichstellend. [19] Da antwortete Jesus und sagte zu ihnen: wahr-

womit die Juden ihre strenge Observanz motivierten, mit ***mein Vater wirkt bis jetzt*** für dem höheren, christl. Gottesbegriff nicht entsprechend erklärt wird. Wie jenes Ruhen am siebenten Tage auch beschaffen gewesen sein mag, auf keinen Fall kann es einen wirklichen Stillstand bedeuten; denn in solchem Falle wäre das, zum Begriffe der Gottheit gehörige, stetige und gleichmässige Wirken aufgehoben. Und zwar ist dieses Wirken, wie aus dem Gegensatze der jüd. Vorstellung erhellt, als ein schöpferisches, nicht aber, wie im Interesse des at. Buchstabens behauptet werden will, nur als heilendes und erlösendes Wirken gedacht. Letzteres ist aber in ersterem eingeschlossen. Darum führt ἕως ἄρτι den Blick bis auf den Moment des erlebten Wunders herab (Ws) und bleibt dann im zweiten Satze weg. In diesem stellt sich Christus als das eigenartige Organ jener kontinuierlichen Wirksamkeit Gottes dar. Um ein „Arbeiten“ am Sabbat wie Luc 13 14 handelt es sich freilich auf seiten Jesu gar nicht, sondern nur darum, den Genesenen veranlasst zu haben, sein Bett fortzutragen. Und doch ist es im Folgenden, wie 7 19—24 nicht das Vergehen der Verleitung zum Sabbatbruch, gegen das er sich verteidigt. Er spricht so, als ob er selber am Sabbat eine Arbeit verrichtet hätte (Wdt 68, Ws 169 f.). Die Situation ist eben „mal définie“ (Loisy 399). Da der Beweis für den Inhalt von Mc 2 28 = Mt 12 8 hier auf dem „Qualis pater talis filius“ beruht, ist das ὁ πατήρ μου im ersten, das κἀγώ im zweiten Satze betont. Christus hat eine ganz andere Norm für sein Verhalten als die auf ihr Gesetz verpflichteten Juden; denn zwischen ihm, dem Sohne, und Gott, seinem Vater, besteht eine notwendige Gleichheit und Einheit des Verfahrens. Nun gilt von Gott: παύεται οὐδέποτε ποιῶν, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν (Philo, Leg. all. I 3). In gleicher Weise muss auch der Sohn fortwirken an dem neuen Schöpfungswerke, welches jener durch ihn in Bewegung setzt (vgl. 1 1 mit Gen 1 1), es sei nun Werktag oder Sabbat. „Das ist eine weit gründlichere Antwort als die in der Synopse, sie hebt den Ruhetag grundsätzlich auf, den die synopt. Worte nur in beschränkterer Weise gelten lassen“ (O. Htzm 59, Loisy 394 400 f.). Das μᾶλλον **18** will nicht besagen, dass das διώκειν 16 nun gar zu einem Attentat auf Jesu Leben vorgeschritten sei (Bg-Crus), sondern ζητεῖν ἀποκτεῖναι ist als bereits in διώκειν eingeschlossen und jetzt erst recht feststehend gedacht. Dass aber mit πατήρ μου nicht etwa bloss die ausgezeichnete Stellung gemeint sei, welche dem Messias nach volkstümlichen Begriffen Gott gegenüber zukommt, sondern dass er damit ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖ τῷ θεῷ, schliessen die Juden auch im Sinne des Evglsten mit Recht (gegen Schlt 82) aus κἀγὼ ἐργάζομαι, während sie aus dem Nachdrucke, welcher auf πατήρ μου liegt, nicht minder richtig ableiten, dass Jesus Gott πατέρα ἴδιον (patrem proprium, vgl. Rm 8 32 ὁ ἴδιος υἱός), den ihm in besonderem Sinne zugehörigen Vater nenne (Schlt, Ws, Ldt). Sie verstehen und verneinen mit Einem Worte hier wie 10 33 die spezifisch johann. Christologie (Loisy 401 f.); dies die Umbildung des synopt. Anstosses an dem ἀφιέναι ἁμαρτίας, welches nur Gottes Sache sei Mc 2 7 (O. Htzm 101 f.). Auch **19** bringt eine Erneuerung der synopt. Apologie Mc 2 8—10 im Geiste der johann. Christologie.

lich, wahrlich, ich sage euch: der Sohn kann nichts von sich aus tun, er sehe denn den Vater etwas tun. Denn was jener tut, das tut auch der Sohn gleicherweise. 20 Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selber tut. Und er wird ihm grössere Werke als

---

Der Terminus υἱός im Munde des johann. Christus schliesst einerseits vollkommenste Einheit des Sohnes mit dem Vater, Immanenz des einen im andern im Sinne von 10 30 38 14 9 11, demgemäss auch entsprechende Mitteilung des Vaters an den Sohn im Sinne von 3 35 17 10, aber eben deshalb auch andererseits ein durchgehendes Abhängigkeitsverhältnis im Sinne von 4 34 5 20 30 6 38 57 8 28 10 18 12 49 14 28 31 15 10 in sich (Hrk, ZThK II 194—200). Zwei Räder sind durch eine gemeinsame Achse so verbunden, dass jede Bewegung des grösseren eine gleiche Bewegung des kleineren hervorruft (S. 54). Von einer bloss sittlichen Unmöglichkeit, anderes zu tun (Ws), ist hier ebenso wenig die Rede als etwa 3 27 10 35. NtTh II 435 441 bis 447, Grill I 84 f., Loisy 410.

Echt johanneisch wird der Gedanke zuerst negativ, dann positiv ausgedrückt. „Nicht von sich, sondern vom Vater aus erhält er Weisung und Anstoss des Tuns" (Ldt): das ist das Erste. Aber nicht etwa muss er, wie ein Prophet, erst hinsichtlich jedes einzelnen Punktes belehrt werden (s. zu 3 34), sondern, wie alles Tun des Vaters vorbildlich und massgebend ist für dasjenige des Sohnes, so schaut der Sohn unmittelbar (das ist hier βλέπειν) die Willensbewegung des Vaters. Daher die verstärkende Wiederholung dessen, was schon in ταῦτα liegt, durch ὁμοίως = pariter. Aber der Unterordnung tritt **20** die Gleichheit zur Seite, welche auf dem Liebesverhältnis beruht. Qui amat nil celat (Bengel). Der Vater reflektiert durch die Liebe alles sein Tun im Selbstbewusstsein des Sohnes: Wiederholung aus 3 35. Da 17 24, wo dasselbe Liebesverhältnis als ein vor der Zeit der Welt schon bestandenes erscheint, wieder ἀγαπᾶν gebraucht wird, hat man geglaubt, an unserer Stelle solle als zeitlich geworden dargestellt werden, was sonst als ein ewiges, metaphysisches Verhältnis erscheine (Bg-Crus). Richtiger würde hier, wo die Vermittelung durch den Logosbegriff fehlt, die menschliche Bewusstseinsform zu finden sein, in welcher dem fleischgewordenen Logos sein metaphysisches Verhältnis zum Vater erscheint. Ein sachlicher Unterschied besteht zwischen den drei Stellen nicht, ausser dass hier, wo Christus (nicht Johannes, wie 3 35) von seinem irdisch menschlichen (nicht vorzeitlichen, wie 17 24) Standpunkte aus redet, der affektvollere Ausdruck φιλεῖ angezeigter erscheint. Wie 3 35, so führt das einfach anschliessende καί die Folge dieser Liebesgemeinschaft ein: dass nämlich der Vater dem Sohne eine kontinuierliche, aber mit der Zeit fortschreitende Enthüllung des eigenen Tuns zu teil werden lässt. Auf dieselbe Weise, wie der Sohn seinem Urbilde das ganze Programm eigener Wirksamkeit abgesehen und abgelernt hat, wird er auch noch *grössere Werke* an ihm wahrnehmen, d. h. werden sich die an dem Urbilde wahrgenommenen Willensbewegungen im Willen des Sohnes zu Zweckvorstellungen gestalten, die nach ihrem Inhalte und Produkte ἔργα heissen. In der Ausrichtung des ἔργον τοῦ θεοῦ 4 34 steht somit das Grösste immer noch bevor. Daraus zu schliessen, „dass der Sohn nicht ein von Anfang an fertiges, selbständiges Wissen und Schauen des Göttlichen hat" (Hrk, ZThK II 195), geht gegen die Voraussetzungen des johann. Christusbildes, sofern das fertige Sein desselben diesmal eben in dem Wissen darum zu Tage tritt, dass was am Kranken in Bethesda geschehen ist nur Vorbild und Vorstufe dessen ist, was in der Auferstehung statthaben wird. Denn

solche zeigen, damit ihr euch wundert. 21 Denn wie der Vater die Toten

die μείζονα ἔργα weisen zwar auf das ἔργον v. 5—9 (vgl. 7 21) zurück, wie μείζω τούτων ὄψῃ 1 50 auf 1 47—49, zugleich aber auch vor auf das Folgende, wo gezeigt wird, welcher Art die ἔργα sind, darüber die Welt beschämt staunen soll. Christus weist nämlich **21** die Anklage der Juden auf angemasste Gottesgleichheit damit zurück, dass er zeigt, wie Gott ihn durch Uebertragung des denkbar grössten und göttlichsten Werkes legitimiere. So vollkommen nämlich verwirklicht sich in ihm das Wesen des Sohnesverhältnisses, dass ihn der Vater befähigt, wie alle wesentlich göttlichen Werke, so insonderheit dasjenige der Lebendigmachung zu vollziehen (Ws, Lehrb. 198). Denn Totenerweckung ist grundsätzlich Sache Gottes, also des Vaters I Sam 2 6 II Reg 5 7 Dtn 32 39, vgl. Rm 4 17. Das Gebet Schmone esre 2 feiert Gott mehrfach als den Totenerwecker. Gleiches wird nunmehr aber auch der Sohn tun.

Gegenstand der exegetischen Debatte ist es freilich geblieben, ob in der folgenden Rede von der Totenerweckung im physischen oder im ethischen Sinne die Rede sei. An die erstere denken die meisten Väter und ältere Ausleger. Da nun wenigstens 28 29 sicher die wirkliche Auferstehung zur Sprache kommt, haben die meisten Neueren dort einen Einschnitt gemacht und nur das Frühere auf die ethische Auferstehung bezogen, während einzelne (Bg-Crus, Schw 147) sogar in der ganzen Stelle nur eine geistige Kraftwirkung unter dem Bilde der Totenerweckung besprochen finden. Ausgleichend nimmt man gewöhnlich (Ldt, Ws) einen Fortgang von der Auferweckung überhaupt (21—23) zur sittlichen (24—27) und endlich zur physischen (28 29) an. Somit wäre das gesamte Werk der Erweckung (ἐγείρει steht vor ζωοποιεῖ, weil Erstorbenes, nicht etwa nicht Vorhandenes ins Leben gerufen werden soll) gemeint, insofern sich auch die physische Auferweckung nur realisiert unter Voraussetzung der sittlichen. Die Unterscheidung beider Stadien des Prozesses wäre mehr Sache moderner Reflexion, während der Evglst auf Grund von Kol 2 12 13 Rm 8 10 11 I Kor 15 22 (hier das Schlagwort ζωοποιηθήσονται, welches in unserer Stelle kommentiert wird) nur einen einzigen, zusammenhängenden Verlauf der ζωοποίησις kennt, welcher den Menschen nach seinem Person- und nach seinem Naturleben umfasst. „C'est cette double résurrection qui est visée dans la suite du discours comme une seule oeuvre.“ Leben und Tod sind zu nehmen „au sens le plus large et le plus compréhensif. Jl s'agit à la fois de la vie naturelle et de la vie spirituelle, de la vie présente et de la vie ressuscitée, la résurrection étant conçue comme la restauration de la vie naturelle et le couronnement de la vie spirituelle ... Le langage mystique de l'évangeliste englobe des notions qu'une logique plus ou moins savante ne manquerait pas de distinguer“ (Loisy 406 f. 410; ebenso Grill I 287 294 f. 299). Doch dass wir uns hier jedenfalls noch auf dem Anfangspunkte der Entwicklung befinden, welcher im Gegensatze zu der physischen Lebenslinie das Personleben betrifft und eben nichts anderes ist als die ἄνωθεν γέννησις, geht hervor 1) aus den beiden einleitenden, den Gedanken der Rede illustrierenden Bildern, in welchen es sich um Gesundung von Kranken, nicht um Erweckung von leiblich Toten handelt, 2) aus ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε (אL θαυμάζετε) 20, was auf eine alsbald zu machende Erfahrung hinweist, 3) aus dem Finalsatze 23, dessen Forderung gleichfalls keine Verschiebung auf den jüngsten Tag duldet, 4) aus dem οὓς θέλει, wodurch im Unterschiede zu der 29 allen wiederfahrenden leiblichen Erweckung die hier in Rede stehende ζωοποίησις (das ἐγείρει ist wohl absichtlich nicht wieder aufgenommen) ganz nur dem unbeschränkten Wollen des Erweckenden anheimgestellt bleibt, der „weiss, welche er sich erwählt hat“ (13 18). Aber auch wenn man um der Parallele 20 willen in οὓς θέλει nur die Selbständig-

aufweckt und belebt, so belebt auch der Sohn welche er will. [22] Denn nicht einmal der Vater richtet irgendwen, sondern er hat das Gericht insgesamt dem Sohne gegeben, [23] damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat. [24] Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer mein Wort hört und glaubt an den, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und

keit der Machtübung des Sohnes betont sieht und den Präsentia um des parallelen ὁ πατὴρ ἐγείρει καὶ ζωοποιεῖ willen Beziehung auch auf die Zukunft verleiht (Ws), muss für 24—27 ausschliessliche Beziehung auf die Gegenwart gefordert werden wegen 24 ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν und 25 νῦν. Wenn irgendwo, so besteht hier Versuchung zu einer kritischen Hypothese, die es erlaubt, die allein sicher eschatologisch gemeinte Stelle 28 29 oder 27—29 als, einer anders gearteten Lage des Auferstehungsgedankens angehörigen, Einschub des Redaktors zu betrachten (Wdt 122—125 223. P. W. Schmidt, Gesch. Jesu II 91) oder denselben Gesichtspunkt sogar auf die ganze Rede vom Gericht 19—29 wegen ihrer Differenz mit 3 17—19 12 47 48 auszudehnen (Delff, Neue Beiträge 27 f. 36; StKr 1892 S. 88 101). Durch die radikalere Kur würde 30 zur Fortsetzung von 17. Der kleinere Abstrich dagegen würde freilich ähnliche Massnahmen in den Perikopen vom Lebensbrot und von Lazarus zur Konsequenz haben; s. zu 6 39 11 44. Ueberdies ist hier wie dort die Kürze der apostolischen Perspektive nicht zu vergessen, vermöge welcher die Totenerweckung, selbst soweit sie noch zukünftig ist, bereits zu der angebrochenen messianischen Zeit zählt (O. Htzm 219) Die Erinnerung daran wird es uns erleichtern, anzuerkennen, dass im 4. Evglm die traditionellen eschatologischen Vorstellungen ohne rechte Vermittlung neben die dem Verf. eigentümlichen Anschauungen getreten sind (J. Réville 167 f., Pfl II 360 502 f.; vgl. NtTh II 519).

Die **22** eintretende und im folgenden festgehaltene Kombination des neu herzutretenden Begriffes der κρίσις mit demjenigen der ζωοποίησις beruht darauf, dass die Entscheidung, wer belebt werden, wer tot bleiben soll, soeben in den Willen des Sohnes verlegt war, während ein solches Richten (s. zu 3 17) nach feststehender jüd. und christl. Voraussetzung doch Sache Gottes selbst ist (Ws). Auch hier handelt es sich also um eine im Sinne von Lc 2 34 sich vollziehende Scheidung (Ebr, Ldt, Schw 149 f.), von der keiner unberührt bleiben wird. ***Denn nicht einmal der Vater richtet***, d. h. hier: scheidet aus dem Bereich des Lebens aus (s. zu 3 17) ***irgendwen, sondern er hat das Gericht insgesamt***, d. h. im Gegensatze zu οὐδένα über die ganze Menschheit (nicht also das gegenwärtige, wie das zukünftige), ***dem Sohne gegeben***: schon sein gegenwärtiges Wirken ist Ausfluss dieser ἐξουσία 27; daher das Perfekt (Ws). Der Zweck dieser Uebergabe des Gerichts an den Sohn ist **23** Herbeiführung einer Schätzung des letzteren im Sinne des Thomasbekenntnisses 20 28, anders als Mc 10 17 18 = Lc 18 18 19. Verweigerung solcher τιμή, wie sie der Anklage der Juden 18 zu Grunde lag, verunehrt auch den Vater, sofern derselbe eben dazu den Sohn in die Welt gesandt (ὁ πέμψας wie Mt 10 40) und mit einer gottgleichen Wirksamkeit betraut hat, damit dieser auch gottgleiche Ehre empfange (Ws, Lehrb. 218). Allerdings konstruiert hier der Evglst die Gottheit Christi nicht, wie im Prolog, aus dem ewigen Wesen des Logos, sondern, entsprechend dem geschichtlichen Standpunkte des menschgewordenen Logos, aus dem Berufe Christi, welcher ein Vollbringen göttlicher Werke in sich schliesst. „Was 21—23 zusammengefasst ist, wird nun im folgenden ausgeführt" (Ldt). Daher **24** ein neuer Absatz der Rede (Ws) dartut, in welcher Weise „schon

kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode in das Leben hinübergeschritten. [25] Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: eine Stunde kommt, und jetzt ist sie da, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die auf sie hören, leben werden. [26] Denn wie der Vater Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn, Leben in sich zu haben,

jetzt“ (25) der Sohn lebendig macht. Dies geschieht nämlich, indem er Worte spricht, deren gläubige Hinnahme den Besitz des ewigen Lebens zur Folge hat, wie 3 36. Darin laufen die beiden bisher getrennt nebeneinander hergehenden Entwickelungen, welche Jesus als Lebensspender und als Richter darstellten, zusammen. Wie 3 18, so findet nämlich auch hier in bezug auf den Gläubigen überhaupt kein richterliches Verfahren statt, infolge dessen sich sein Schicksal erst noch zu entscheiden hätte (Ws). Denn die Entscheidung liegt schon vor, sofern derselbe aus dem Bereiche des θάνατος, d. h. der allem bloss natürlichen Leben mit Notwendigkeit in Aussicht stehenden Vernichtung, ***hinübergeschritten ist*** (μεταβέβηκεν: eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος hat sich vollzogen, vgl. I Joh 3 14) ***in die*** ζωὴ αἰώνιος, indem er δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος (Hbr 6 5) in sich trägt, lebenskräftige Keime unauflöslichen Daseins. Der johann. Lehrbegriff kennt ein Hereintreten göttlicher Kräfte, durch welche schon im Diesseits der Mensch vom Bann der Natürlichkeit und Vergänglichkeit gelöst und mit ewigem Gehalte erfüllt wird. Wegen angeblicher Identität der φωνή mit der 28 erwähnten soll die Rede mit **25** auf den letzten Akt des ganzen Prozesses, auf die grosse Weltkatastrophe übergehen (Hgstb), so dass jetzt zu dem inneren Hergange 24 die äussere Exekution hinzutreten würde. Aber das καὶ νῦν ἐστιν verträgt keine Deutung auf die Jairus-, Nain- und Lazarus-Geschichten (von Chrys. bis Zn, Komm. 297), was allzuvereinzelte Erscheinungen wären, und noch weniger auf die Toten im Hades Mt 27 52 53. Gerade wie 4 23 geht es auf die grosse Entscheidung der Gegenwart, und das artikulierte ἀκούσαντες beschränkt die Zahl derjenigen, welche wahrhaft, d. h. zu ihrem Heile hören, auf einen Teil der νεκροί. Alle Toten „hören“, einige aber „geben der Stimme auch Gehör“ (Ws; anders Zn, Komm. 295 f.). Wie aber hier von geistlich Toten im Sinne von Lc 15 24 Mt 8 22 Eph 5 14 Apk 3 1 und besonders Mt 11 5 (νεκροὶ ἐγείρονται) die Rede ist, so kann auch ζήσουσι dem johann. Begriffe der ζωή zufolge nur auf das wesentliche Leben, auf die ζωή im Sinne von 24 bezogen werden. Also „was Jesus eben 24 beteuert hatte, das beteuert er nochmals, und zwar in konkreterer Form des allegorischen Ausdrucks“ (Mr). Daher das dem vorigen Wort entsprechende doppelte ἀμήν. War schon 25 inhaltlich zu 21 zurückgekehrt, so geschieht dies **26** auch formell, indem zugleich die Befähigung des Sohnes zum ζωοποιεῖν dargetan wird. Uebrigens liegt der Accent nicht auf ἔδωκεν, sondern auf der Gleichstellung mit dem Vater in bezug auf den Inhalt des Besitzes (Ldt). Da der Sohn einen zwar vom Vater ihm gegebenen, aber doch selbständig in ihm ruhenden (dies wird auch nicht anders, wenn man im Hinblick auf 6 53 das ἐν ἑαυτῷ weiter nicht pressen will) Gehalt von Leben in sich trägt, kann er selbiges auch mitteilen, übertragen, und zwar ohne sich selbst zu berauben (Zn II 547). Dabei bezieht sich ἔδωκεν weder auf ein innergöttliches Sein (Stier), noch ausschliesslich auf das Verhältnis des Menschgewordenen zu Gott (Ldt), sondern zeigt, wie sich die überzeitliche Tatsache 1 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν auch in der Zeit bewährt und verwirklicht hat. Stärker spricht übrigens kaum eine andere Stelle gegen den Einfall (Ws), den Be-

gegeben. 27 Und er hat ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, weil

griff der ζωή wegen 17 3 einfach mit demjenigen der Erkenntnis zu vereinerleien. Denn dass er den Vater sieht und erkennt 19 20, kommt nur als Grund in Betracht, weshalb sein Leben schaffendes Tun genau in derselben Richtung wirkt, wie des Vaters Wille. Dagegen erweist sich seine ζωή in der Kraft zum ζωοποιεῖν 21 (gegen Ws auch GRILL I 94). Wie 26 zu 21, so verhält sich **27** parallel zu 22, wobei sich ἔδωκεν an 26 anschliesst. Wie 22 zur Begründung von οὓς θέλει dient, so wird auch hier dem Sohne die Befugnis zugeschrieben rücksichtlich der Einzelnen zu entscheiden, ob sie leben sollen (κρίσιν ποιεῖν). Wie er Leben mitteilt, so ist auch das Gericht seine Sache. Der Grund aber, weshalb ihm der Vater eine solche Position eingeräumt, wird angegeben mit ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν, was man zuweilen (seit CHRYS, den die Polemik gegen Paulus von Samosata dazu verführte) gegen alle Symmetrie mit dem folgenden μὴ θαυμάζετε verbinden wollte; s. dazu ZN, Komm. 299 61.

Die exegetischen Resultate von 1 51 3 13 dürfen auf unsere Stelle nicht ohne weiteres übertragen werden, weil υἱὸς ἀνθρ. artikellos wie Apk 1 13 14 14 steht, während andererseits eine gewisse Beziehung auf die stehende Selbstbezeichnung Jesu hier so wenig als dort fehlen wird. Denn der Artikel fehlt auch 4 25 vor Μεσσίας und 10 36 vor υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι (SCHLT 110). Letztere Stelle beweist freilich auch, wie sich daraus, dass υἱὸς ἀνθρώπου Prädikat ist, höchstens die Weglassung des ersten Artikels erklären liesse (Ws). Wohl aber liegt der Grund, dass beide Worte, trotz vielleicht direkter Veranlassung durch Mt 9 6 (25 31), artikellos stehen, darin, dass es auf ihren Begriff ankommt und aus letzterem argumentiert wird. Nicht also — oder doch nicht in erster Linie — kommt es hier auf die Gleichung der Sohn des Menschen = der Messias (vgl. Dan 7 13 Hen 69 27) an, wie man vielfach meint (GROTIUS bis CALM 228, auch J. Ws, Predigt Jesu 2 210). Vielmehr liegt Jesu Qualifikation zur κρίσις in seiner Eigenschaft als υἱὸς ἀνθρώπου. Aus dem, was *ein* Menschensohn (vgl. Barn. 12 10 = ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων Just. Dialog 48 49 67) ist, empfängt der bekannte synopt. terminus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hier seine allgemeine Begründung; er wird generalisiert. Irgendwie also ist es Jesu Menschsein, worin die begründende Macht des Gedankens liegt. Dabei ruht der Nachdruck hier so wenig als 26 auf ἔδωκεν (O. HTZM 61 83: gegeben, denn an sich ist er nur Mensch), sondern auf κρίσιν ποιεῖν (LDT). Warum Jesus ein hiefür taugliches Organ ist, soll erklärt werden. Zum Gericht gehört die Menschennatur (BG-CRUS, GRILL I 11 2, LOISY 409). Darum will Gott Act 17 31 durch einen Menschen das Gericht halten lassen. Dahin weist auch das, freilich zunächst die hohepriesterliche Funktion betreffende, Zitat von Hbr 4 15 bei WETTSTEIN: dat Deus judicem ex hominibus, qui sensum humanitatis habet et ipse in omnibus tentatus est. Nicht der Vater, sondern der Sohn richtet die Menschen, weil sich durch letzteren die göttliche Tätigkeit überhaupt vermittelt, weil er als Mensch eine den Menschen besonders nahe stehende Seite hat (BR, Nt. Theol. 78 81) und weil insonderheit die Abhaltung des Gerichtes eine unmittelbare Einwirkung auf Menschen erfordert (Ws). Der Mensch soll vom Menschen gerichtet werden (STIER, BUGGE). Ἐγὼ οὐ κρίνω ὑμᾶς, ἀλλὰ πᾶς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου κριθήσεται sagt Gott im Testament Abrahams (H. LIETZMANN, Der Menschensohn 1896 S. 55 nach Texts and Studies I 2 S. 92). Unsere Stelle bietet somit einen theologischen Versuch, das Selbstzeugnis Jesu, dass er als Menschensohn richterliche Befugnisse besitze, mit dem nächsten Wortsinn des Namens zu vermitteln (USTERI, ZSchw 1886 S. 17). Der Gedanke von Mc 2 16 ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς wird dahin umgebogen, dass Jesus sich in seiner Eigenschaft als Angehöriger der Menschheit auch zum Richter über dieselbe qualifiziert weiss. Vgl. NtTh II 427 f.

er Menschensohn ist. 28 Wundert euch nicht darüber; denn es kommt
eine Stunde, in der alle die in den Gräbern seine Stimme hören 29 und
herauskommen werden, die, welche Gutes getan haben, zur Lebens-
Auferstehung, die, welche Uebles getan haben, zur Gerichts-Auferstehung.
30 Ich kann von mir aus nichts tun. Wie ich höre, richte ich, und
mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht meinen Willen suche, sondern

Dass **28** wirklich Anschluss an die hergebrachte Auffassung der Auferweckung als einer realen eschatologischen vorliegt (O. Htzm 54 f. 87), erhellt aus οἱ ἐν τοῖς μνημείοις und ἐκπορεύσονται εἰς ἀνάστασιν 29. Daher auch der Wegfall von καὶ νῦν ἐστιν hinter ἔρχεται ὥρα. Dennoch weist die φωνή, statt der synopt. und paul. Posaune (Schw 148), auf 25 zurück und beweist die Kontinuität der Vorstellung und insofern auch ein gewisses Recht, von einem Prozesse zu reden, welcher einstweilen sich innerlich vollzieht, bis er schliesslich auch zur äusseren Erscheinung kommen wird. Das ὅτι ist mit „denn" zu übersetzen, nicht etwa nach 3 7, wo τοῦτο fehlt, mit „dass". Vielmehr weist τοῦτο zurück auf 26 27 als auf den Inhalt, darüber man sich nicht wundern soll. Die Zukunft wird den Tatbeweis dafür bringen, dass Gott einem Menschensohn solche Macht verliehen hat. Neben dem, den Zweifel beseitigenden, μὴ θαυμάζετε bleibt somit das ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε 20 zu Recht bestehen. Nicht aber soll es jetzt nachträglich wieder niedergeschlagen werden. Jenes Staunen der Andacht ist eben eine ganz andere Sache als das Staunen des Zweifels hier. Dadurch, dass letzterem jeder Anlass entzogen wird, steigert sich nur die Aufforderung zu ersterem. Der eine Punkt, darüber sie sich nicht wundern sollen, war die belebende, der andere betraf die richtende Macht Jesu. Daher wird, wie der erste durch den Hinweis auf die schliessliche reale Auferstehung, so **29** der andere durch Hinweis auf das, unmittelbar damit verknüpfte, Weltgericht überboten. Aus der doppelseitigen Auffassung der ἀνάστασις (ζωῆς und κρίσεως) erhellt, dass der Evglst das πάντες I Kor 15 22 nicht im Sinne des Pls (wobei die ἀπολλύμενοι gar nicht mehr in Betracht kommen), sondern im Sinne der späteren Exegese gefasst, d. h. den paul. Gedanken mit Mt 25 46 Apk 20 5 12 kombiniert hat. Die ἀνάστασις νεκρῶν I Kor 15 21 wird hier zu einer ἀνάστασις ζωῆς, deren Vorbedingung wie 25 im gläubigen Hören, so hier nach 3 20 21 im sittlichen Gesamtverhalten vorliegt (Ws), was für den Evglsten zwar gleichbedeutend sein mag (O. Htzm 56), immerhin aber den Eindruck der Sonderstellung beider Verse im Zusammenhange des Ganzen verstärkt (vgl. oben S. 123 f.). Der die frühere Ausführung leitende Gedanke eines kontinuierlichen Prozesses wird nicht aus der Hand gegeben, da die Genetive ζωῆς und κρίσεως nicht etwa nach II Mak 7 14 mit εἰς ζ. und κ. aufzulösen sind, als bezeichneten sie, was beiden nach der Hand zu teil wird (gewöhnliche Ausl.): „sondern da sie durch Glaube und Unglaube bereits das eine oder das andere hatten, so ist es, indem sie auferstehen, auch alsbald ihr Teil" (Ldt, Ws). Ein Rückgang der zweiten Gedankenreihe auf den Anfang der ersten 19 erfolgt **30**. War dort die Abhängigkeit und doch wesentliche Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ausgesagt, um zunächst daraus die von jenem geschehende Lebensmitteilung zu begründen, so begründet Jesus, nachdem er sich schon 24 mit dem υἱός identifiziert hat (Ws), jetzt den parallelen Gedanken des von ihm geübten Gerichtes auf dieselbe Weise. Damit wird zugleich der an 22 haftende Schein beseitigt, als richte sich der Sohn bei der κρίσις etwa nicht nach dem Vorbilde des Vaters (O. Htzm 218).

den Willen dessen, der mich gesandt hat. 31 Wenn ich von mir selbst
zeuge, ist mein Zeugnis nicht wahr. 32 Ein andrer ist es, der von mir
zeugt, und ich weiss, dass das Zeugnis, das er von mir ablegt, wahr
ist. 33 Ihr habt zu Johannes gesandt, und er hat der Wahrheit Zeugnis
gegeben. 34 Ich aber nehme nicht von einem Menschen das Zeugnis

Wie 19 βλέπειν, so ist hier ἀκούειν, weil es sich um das Hören von Gottes Richtersprüchen handelt, „Ausdruck für den inneren Gemeinschaftsverkehr zwischen Vater und Sohn" (Ldt). Auch das Richten Jesu ist kein eigenwilliges (Justin. Dial. 101 οὐ τῇ αὐτοῦ βουλῇ ἢ ἰσχύϊ πράττειν τι), sondern geschieht in Gemässheit seiner Vertrautheit mit Gott, auf Grund einer höheren Naturnotwendigkeit. Dem in seinem Innern stets Gegenwärtigen hört er das Urteil ab. Indem er aber überall nur Gottes Willen sucht (so setzt sich die metaphysische wieder um in die sittliche Begründung des Sohnesverhältnisses), kann er solchem gottgemässen Richten auch auf keine Weise ausweichen, und darin liegt die Gewähr für die Gerechtigkeit seines Gerichtes, und zwar ebenso für die Gegenwart wie für die Zukunft. Wer freilich die ganze Ausführung über das Gericht 19—29 für eschatologische Zutat hält, wird κρίνειν hier = entscheiden kraft Lehrautorität nach rabbinischem Sprachgebrauch nehmen (vgl. S. 124). Dem abschliessenden Charakter dieses Gedankens entspricht es, wenn **31** eine neue Gedankenreihe anhebt, die aber als zweiter Teil der Rede doch mit dem ersten insofern zusammenhängt, als es sich um einen Erweis der schon seit 19 vorausgesetzten Stellung Jesu als ausschliesslicher Offenbarer des Vaters, als Sohn Gottes, handelt. Der mit ἐάν nur in seiner objektiven Möglichkeit gesetzte Fall lässt erkennen, dass der Evglst in den bisherigen Selbstaussagen Jesu keine „Zeugnisse" erblickt (Ws). Es wird ein Einwand berücksichtigt, welchen die Juden erst 8 13 wirklich erheben. Und während hier, wo ihn die Juden gegenüber Gott isolieren, die gewöhnliche Rechtsregel (Kethuboth f. 23 2: testibus de se ipsis non credunt; and. Belege b. Wettstein zu Joh 5 31) in Geltung tritt, sein ***Selbstzeugnis*** also ***nicht wahr*** (rechtskräftig wie 8 17) ***ist***, kommt 8 14 der entgegengesetzte, nur auf seinen Fall zutreffende, Gesichtspunkt zur Geltung. Uebrigens gehört die ganze Ausführung über die zu Gebote stehenden Zeugnisse 32—39 zu jenen schwankenden Gedankengängen, bezüglich deren die Exegese immer auf das Raten verwiesen ist. Der ἄλλος **32** ist nicht der Täufer (Chrys. und die meisten Griechen), sondern, wie aus 34 36 hervorgeht, der Vater (Cyrill und die Lateiner). Unter jener Voraussetzung lesen ℵD Cod. it syr cur οἴδατε, während Jesus das göttliche Zeugnis in der Form der einfachen Versicherung οἶδα κτλ. annimmt. Erst mit **33** kommt somit die Rede auf den Täufer: an ihn, bei dem ihr euch einst erkundigt habt, denkt ihr wahrscheinlich bei dem „Andern", auf den ich mich berufe. An sich allerdings könnte Jesus, wenn auch nur in zweiter Linie, des Täufers 1 7 23 26 27 29—34 berichtetes Zeugnis gelten lassen. Denn es war seinem Sachverhalte nach richtig und besitzt dauernde Gültigkeit: daher das Perfekt μεμαρτύρηκεν (Ws). Aber grundsatzmässig muss Jesus **34** überhaupt alles von Menschen stammende Zeugnis, und so auch dieses bestimmte, zu seinen Gunsten abgelegte (τὴν μαρτυρίαν), abweisen (hier steht also λαμβάνειν nicht wie 3 11 32 = Glauben). Von Bedeutung war es nicht sowohl um Jesu, als um der Juden willen, für die es besonders einleuchtend und überzeugend hätte werden können. Also ταῦτα, womit soeben 33 die Wahrheit des Täuferzeugnisses konstatiert worden war, spricht er nicht in seinem eigenen Inter-

an; ich rede aber darüber, damit ihr gerettet werdet. [35] Jener war die brennende und scheinende Leuchte. Ihr aber wolltet euch auf Zeitfrist in seinem Licht ergötzen. [36] Ich aber habe das Zeugnis in einem grösseren Masse als Johannes; denn die Werke, welche mir der Vater gegeben hat, dass ich sie vollende, eben sie, die Werke, welche ich tue, zeugen von mir, dass mich der Vater gesandt hat. [37] Und der Vater, der mich gesandt hat, der hat von mir gezeugt. Ihr habt weder seine

---

esse, sondern lediglich um ihres Heiles willen; vgl. 1 7 ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ: zu diesem Erfolge will auch Jesus durch Erinnerung an 1 19—34 beitragen (Ldt). Als Gegenstück zu 3 27—35 und Seitenstück zu Mt 11 7—11 folgt **35** ein Urteil über das, als abgeschlossen zu denkende (ἦν: der Täufer war also mittlerweile vom Schauplatze verschwunden), Lebenswerk des Täufers. Während Christus τὸ φῶς ist, war er ὁ λύχνος (geringer als „Licht", vgl. Mt 5 14 15), ***die Leuchte, die*** selbst ***brennende und*** anderen ***leuchtende***, welche bei ihrer Bestimmung ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός 1 7 zur Rettung dienen, den Juden den rechten Weg hätte zeigen sollen; vgl. zum Bilde II Sam 21 17 II Pt 1 19 Apk 21 23 JSir 48 1. Aber wie leichtsinnig habt ihr ihn behandelt, wie wenig zu würdigen vermocht! Wie die Mücken im Sonnenschein spielen (Hsr IV 418), so machen „die Kinder der Welt" Angelegenheiten und Grössen des Reiches Gottes ***auf Zeitfrist*** (πρὸς ὥραν wie Gal 2 5) zur Modesache, daran sie Ergötzung und Unterhaltung finden: ἀγαλλιαθῆναι oder ἀγαλλιασθῆναι. Einigermassen verwandt ist Mt 11 16—19; s. auch zu Mt 12 45. Nach dieser Zwischenbemerkung kehrt ἐγὼ δέ **36** zurück zu dem ἐγὼ δέ 34, um die positive Kehrseite zu jener Aussage zu bringen. Das Zeugnis, welches er, von Menschen angeboten, ablehnt, das besitzt er schon: τὴν μαρτυρίαν μείζω (= μείζονα D) τοῦ Ἰωάννου. Dies die heute in der Regel bevorzugte Lesart von ℵL syr cur, während sich Zn II 559; Komm. 305 f. auf Grund von AB für μείζων erklären möchte und hier einen Ausdruck des Bewusstseins Jesu von der eigenen, die des Täufers überragenden, Grösse findet. Bekennt man sich zum üblichen Wortlaut, so darf er wegen des Artikels vor μαρτυρ. und wegen des Gegensatzes von ἐκεῖνος 35 und ἐγώ 36 nicht wiedergegeben werden: ich habe ein grösseres Zeugnis als dasjenige, welches Joh. mir gegeben hat (Ldt, Ws), sondern es muss lauten: ich besitze das (erforderliche) Zeugnis in einem grösseren Masse als es Joh. für sich hat (Zn II 559). Das Zeugnis des Täufers will Jesus überhaupt nicht in Anspruch nehmen, da er ein anderes besitzt in der Macht und Tatkraft, welche sich in den ἔργα kundgibt. Das spezifische Berufswerk (ἔργον) 4 34 17 4 löst sich demnach auf in eine Reihe von messianischen Funktionen (s. zu 20 über diese ἔργα), ***die*** ihm ***der Vater*** behufs Ausführung und Vollendung ***gegeben hat***: darunter sind die σημεῖα zwar mit, aber nicht ausschliesslich, Worte und Reden dagegen gar nicht begriffen (Ws), und in δέδωκεν liegt sowohl die Beauftragung (dW), als die Befähigung (Bg-Crus). Diese ἔργα also, die nicht in ihrem Fortgange unterbrochen, sondern bis zu ihrem gottgewollten Endziel durchgeführt werden sollen (19 30), ***gerade sie, die ich tue***, mit edlem Selbstgefühl gesprochen, ***zeugen von mir, dass mich der Vater gesandt hat***, d. h. dass ich Sohn Gottes bin. Die johann. Berufung auf die Beweiskraft seiner Werke auch 10 25 32 38 14 11 12 15 24, sachlich verwandt mit Mt 9 2—8 11 2—6 20—24 12 28. Auf dieses Zeugnis der Werke, welches nur mittelbar auch als ein Zeugnis des Vaters gelten könnte (gewöhnliche Ausl.), folgt endlich **37** das unmittelbare Zeugnis des 32 ange-

Stimme je gehört, noch seine Gestalt gesehen, [38] und ihr habt sein Wort nicht in euch bleiben, weil ihr dem, den jener gesandt hat, nicht glaubt.

kündigten ἄλλος (Ws), der aber nicht mit αὐτός (A rec.), sondern mit ἐκεῖνος (ℵBL), also als neuer Zeuge im Gegensatz zu den besprochenen (ich 31, der Täufer 33, die Werke 36) eingeführt wird. Da sein Zeugnis als ein abgeschlossenes bezeichnet wird (Perfekt), könnte zur Not an die Taufe gedacht sein (von Chrys bis Ew). „Damals habt ihr weder die Stimme Gottes vernommen, noch die herabschwebende Taube gesehen.“ Aber davon abgesehen, dass bei Joh nur der Täufer etwas sieht (1 32 33) und nur seine Stimme vernommen wird (1 31), verbietet πώποτε jede Beziehung auf ein bestimmtes Ereignis. Daher dieser Deutung stets (von Cyrill bis auf Wahle) eine andere überlegen gewesen ist, welche μεμαρτ. auf das immer noch redende Schriftwort bezieht, und den Satz οὔτε φωνὴν κτλ. als weitere Ausführung hierzu fasst, deren Sinn darin aufginge, die Juden hätten weder die im AT schallende Gottesstimme vernommen, noch das dort enthüllte Gottesangesicht gesehen. Der seltsame (Ws: unmögliche) Ausdruck, dass sich in der Schrift das εἶδος Gottes zeige, verliert das Befremdliche, wenn man (mit Loisy 414 f.) von der vom Evglsten gezeichneten Situation ganz absieht und hier die Christenheit in der Auseinandersetzung mit dem ungläubigen Israel beobachtet; jene bestreite diesem, das richtige Verständnis für die Gotteserscheinungen, von denen das AT berichtet, wie für die Worte, die Jahwe dort in den Mund gelegt sind, zu haben. Wer dem Joh eine solche absolute Gleichgültigkeit gegenüber der von ihm geschilderten Sachlage nicht zutraut, vor allem auch dem Eindruck unterliegt, dass mit **38** etwas relativ Neues berührt werde, der wird der Erklärung zuneigen, dass die Erinnerung an die beiden Formen prophetischer Offenbarung, göttliche Ansprache und Theophanie (Ws), nur dazu dienen solle, um den Gedanken auszudrücken, dass die Gegner Jesu noch ganz unberührt geblieben sind von jeglicher Offenbarung Gottes, weder einen Gehör-, noch einen Gesichtseindruck, überhaupt also keine Ahnung von dessen Wesen und Willen, keine Organe für dessen Selbstbezeugung besitzen. Die Aussage verneint die Vorstellung Dtn 4 33 (vgl. auch Rabbinisches bei Delff, Neue Beiträge 24) und ist zu verstehen wie Dtn 4 15 ὅτι οὐκ εἴδετε ὁμοίωμα ἐν τῇ ἡμέρᾳ (Cyrill. Hier. Cat. 6 7) oder Clem. Hom. 18 4 der ὕψιστος ἀφ' οὗ οὔτε ἀγαθὴ οὔτε κακὴ ἠκούσθη φωνή (Hgf, Evglien 242); vgl. Aesch. Prom. 21 22 οὔτε φωνὴν οὔτε του μορφὴν βροτῶν ὄψει. Und wie es für sie keine unmittelbar durchschlagende Gewalt göttlicher Wahrheit gibt, sie niemals eine überwältigende Berührung mit Göttlichem empfunden haben, so auch keine bleibende Wirkung von dem Worte, in dessen Gestalt allein etwaige frühere Offenbarungen möglicherweise noch einen gegenwärtigen Besitz ausmachen konnten (Ws). Aber eben dieses Wort war nicht ihr lebendiges Eigentum, nicht zum λόγος ἔμφυτος (Jak 1 21, vgl. 17 6) geworden. Der λόγος τοῦ θεοῦ bedeutet den ganzen Umfang der göttlichen Offenbarung; aber kanonisches Wort ist er nur für den, welcher ihn nicht bloss als Schrift ausser, sondern auch als bestimmendes Prinzip in sich hat (Ldt). Daher der Nachdruck auf ἐν ὑμῖν ruht (Ws), nicht auf μένοντα (Mr), als handle es sich um den Gegensatz vorübergehenden und bleibenden Besitzes (Lck), etwa unter Anspielung auf den nur πρὸς ὥραν erreichten Erfolg des Täufers oder den bloss zeitweilig erregten Teich (Hsr IV 418 f.). Ebenso ist I Joh 2 14 zwar vom äusseren Wort, aber von innerer Vermittelung und Aneignung desselben die Rede, weshalb man den λόγος hier und dort schon geradezu auf das innere Wort, auf das testimo-

39 Ihr durchforscht die Schriften, weil ihr in ihnen ewiges Leben zu
haben wähnt, und sie sind es, die über mich zeugen; 40 und doch wollt
ihr nicht zu mir kommen, um Leben zu haben. 41 Ich nehme nicht
Ruhm von Menschen, 42 aber ich habe euch erkannt, dass ihr die Liebe
zu Gott nicht in euch habt. 43 Ich bin im Namen meines Vaters ge-

nium spiritus, auf die Offenbarung im Gewissen u. s. w. deuten wollte. Den Beweis für die Verneinung liefert ihr eignes Verhalten gegenüber demjenigen, welcher der Inhalt aller Schriftoffenbarung ist. Wäre ihr religiöses Verständnis durch letztere bestimmt und geleitet, so müssten sie sich zur gläubigen Aufnahme des Gesandten Gottes vorbereitet und aufgelegt zeigen. Zur Rechtfertigung dieses Schlusses aus tatsächlichem Nichtglauben auf zuständliches Missverhältnis dient **39** das Zugeständnis ihres eifrigen Schriftstudiums: ἐραυνᾶτε schon wegen des anschliessenden καὶ οὐ θέλετε 40 Indikativ (Cyrill), nicht Imperativ (Chrys). Dies tun sie ***in der Meinung, ewiges Leben in ihm zu besitzen***, durch das opus operatum der rabbinischen Beschäftigung mit dem Schriftbuchstaben zu beseligender Gotteserkenntnis zu gelangen Rm 2 17—20, vgl. Jer 8 8 f. Dass Jesus diese Meinung nicht teilt, sie vielmehr tadelt (Stier IV 239. Wzs, ApZt ² 522. Ws. Loisy 415), zeigt das vorangestellte ὑμεῖς, während das nachdrucksvoll am Schluss erscheinende περὶ ἐμοῦ darauf hinweist, dass der Wert der γραφαί nur in ihrer Bedeutung als prophetische Heilsurkunde ruht. Die Schrift als Schrift ist noch keine Lebensquelle (O. Htzm 64 220), vgl. vielmehr II Kor 3 6. In dem artikulierten μαρτυροῦσαι liegt, dass die Schrift wesentlich Zeugnis für Jesus ist und ihn als solches berechtigt von einem Gotteszeugnisse zu seinen Gunsten zu sprechen; vgl. Rothe, Zur Dogmatik 1863 S. 125 179. An die Anerkennung des Eifers für die Buchreligion knüpft sich **40** der Vorwurf, dass sie trotzdem nicht zum Kern des Buches durchdringen (II Tim 3 7), mit einfach fortführenden καί. Gerade weil sie in den Schriften bereits Leben zu haben wähnen, mögen sie nicht, um dasselbe erst zu empfangen, zu ihm kommen (wie 6 35 vom gläubigen Anschluss zu verstehen). Dadurch wird der letzte Satz von 39 allerdings zur, das δοκεῖν richtig stellenden, Parenthese, während man andernfalls καὶ οὐ θέλετε mit „und doch“ übersetzen und „wollt ihr nicht“ (= Mt 23 37) statt πρός με betonen müsste. Die Fortführung der Rede **41** entspringt im Sinne des Redenden der Besorgnis, es möchte der letzte Vorwurf und überhaupt die starke Hervorhebung seiner persönlichen Würde den Schein hervorrufen, als spreche aus ihm ein gekränktes Ehrbedürfnis (Ws), während der Schreibende die Gelegenheit benützt, ein Charakterbild des ganz im Autoritätsgeist befangenen, auf Menschenzeugnis pochenden, ehrsüchtigen Schulhäuptern dienenden Judentums seiner Zeit zu entwerfen (Wzs 527 f.). Wie kein Zeugnis von Menschen 34, so nimmt Christus auch ***keinen*** ihm ***von Menschen erteilten Ruhm*** (δόξα ist etwas anderes als τιμή 23) an (λαμβάνειν δ. ist auch nicht dasselbe wie ζητεῖν δόξαν 7 18 8 50 I Th 2 6), zürnt ihnen also auch darum noch nicht, wenn sie ihm nicht genug Ovationen bereiten, Lc 12 10. Wohl aber hat er **42** sie als solche erkannt (cognitos vos habeo), welchen die schuldige (daher τὴν ἀγ.) Liebe zu Gott (nicht also gen. subjecti, wie Stier meint) fremd ist: οὐκ ἐν ἑαυτοῖς. Da es also nicht Gott sein würde, dem sie huldigen, indem sie ihm δόξα darbringen, lehnt er letztere um so unbedingter ab. Um was es ihnen allein zu tun ist, sieht man **43** an dem ganz entgegengesetzten Verhalten, welches sie dem gegenüber befolgen, der in Gottes

kommen und ihr nehmt mich nicht auf; wenn ein anderer in seinem eigenen Namen kommt, den werdet ihr aufnehmen. [44] Wie könnt ihr glauben, da ihr Ruhm von einander nehmt, und den Ruhm von dem alleinigen Gott sucht ihr nicht? [45] Wähnt nicht, dass ich euch bei dem Vater verklagen werde. Es ist einer da, welcher euch verklagt, Moses, auf den ihr gehofft habt. [46] Denn wenn ihr Moses glaubtet, würdet ihr mir glauben; denn über mich hat er geschrieben. [47] Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?

Namen, d. h. Auftrag 10 25, und dem gegenüber, der in seinem eigenen Namen und auf eigene Hand zu ihnen kommt. Wie sie den nicht lieben, in dessen Autorität Jesus auftrat, so fallen sie dafür jedem zu, der, anstatt sittliche Forderungen zu stellen, ihrer nationalen Eitelkeit schmeicheln, ihnen goldene Berge versprechen würde (Ldt). Man erinnert an die Pseudopropheten und Pseudochristen Mc 13 6 21 22 = Mt 24 5 23 24 Luc 21 8 Act 5 36 37. Aber nur das Auftreten eines einzigen steht in Frage. Daher, wenn überhaupt eine bestimmte Figur, so entweder der persönliche Antichrist (Cr 1069. Bsst, Der Antichrist 1895 S. 84 108 120. Loisy 416. Wernle, Die Zukunftshoffngen in d. joh. Lit., Sonntagsblg. d. Allg. Schweiz. Ztg. 1897 S. 114 ff.) oder irgend eine geschichtliche Persönlichkeit gemeint sein muss, dann aber doch wohl eher der einzige geschichtliche Judenmessias Bar Kochba (Hgf, Einl. 738 f. Erbes. Pfl II 440. P. W. Schmiedel II 25 f., s. auch Zn, Komm. 310), als Simon Magus (Thm, ZwTh 1875 S. 525 f.) oder gar Ignatius von Antiochien (Kr I 622 II 12). Aber freilich **44** „wer selbst für nichts anderes Sinn hat, als für für das Streben nach Ehre bei den Menschen, kann auch eine Wirksamkeit nicht begreifen, welche nur auf die Ehre Gottes gerichtet ist“ (Br 156 f.). Kontextmässig und im Hinblick auf die Parallele Mt 23 6–12 wäre an rabbinische Eitelkeit (Ew) und hierarchische Ehrsucht (Ws) zu denken. Ueberhaupt aber ist der Tauschhandel mit wechselseitigen Ehrenbezeugungen und Schmeicheleien gemeint, welche menschliche Eitelkeit erfunden hat und im Schwange erhält; er zerstört den Sinn für die Anerkennung, *den Ruhm*, welcher *von dem alleinigen Gott* 17 3 I Joh 5 20 ausgeht, 12 43 Rm 3 23. Bezüglich der Konstruktion s. zu 1 32. Unter Rückkehr zu 41 wird **45** die Unterstellung zurückgewiesen, als ob Christus, entrüstet über die ihm von den Juden widerfahrene Missachtung, ihre Anklage bei Gott betreiben werde, was nicht etwa im Hinblick auf das jüngste Gericht (ältere Ausl.) gesagt ist. Denn *es ist* (ἔστιν hat Verbalbedeutung) schon jetzt *Einer da, welcher euch* fortwährend *anklagt*, derselbe *Moses*, in welchem die Juden vielmehr ihren ständigen Vertreter bei Gott und das sichere Pfand ihres Heiles erblickten: mit freilich ebenso fraglichem Rechte, wie sie Leben erhofften von ihrem Schriftstudium 39 (Schw 48). Denn **46** zum πιστεύειν, was übrigens auch hier nur die Ueberzeugung von der Wahrheit der Worte des Betreffenden bedeutet, bringen sie es ja doch nicht. Damit verlieren sie aber auch in Moses das Fundament ihrer Hoffnung. Denn die ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ ruht in dem messianischen Gehalt des Pentateuchs Lc 24 44 Rm 10 5–8, insonderheit (vgl. 1 45 Act 3 22 f. 7 37) in Dtn 18 15. Wie also bei Pls das Gesetz als solches, so verdammt hier das darin enthaltene Minimum von Evglm. Der Gegensatz von ἐκείνου und ἐμοῖς **47** beruht darauf, dass Moses alte und unbestrittene, Christus neue und angefochtene Autorität, homo novus ist. Nur aus diesem Sachverhalt selbst ergibt sich ungesucht auch ein Kontrast von γράμματα und ῥήματα, der, wäre er wirklich

die Hauptsache, allerdings auf II Kor 3 6–8 zurückweisen könnte (O. Htzm 65 221).

Die Rede enthält eine Verteidigung der göttlichen Verehrung Christi (23) auf Grund der synopt. Erzählung vom Gichtbrüchigen (O. Htzm 102). Da nämlich letztere zugleich eine Darstellung der, dem Paulinismus zu Grunde liegenden, Erfahrung ist (S. 120), wird die Auseinandersetzung dieses höheren Standpunktes mit dem Judentum bis zu ihrem geschichtlichen Endresultate, der kirchlichen Christologie, fortgesetzt (O. Htzm 64 f. 101). Das ist hier so sehr die Hauptsache, dass die Anklage auf Sabbatverletzung 16 nur 17 deutlich gestreift, alles weitere aber, was zu sagen wäre, auf 7 21–24 verspart wird. Die Behauptung aber, dass zwischen dem Wunder am Teich und dieser Rede ein geschichtlicher Zusammenhang gar nicht bestehe, scheitert schon an dem, von ihrem Urheber (Ws) selbst anerkannten, Rückweis sowohl des ἕως ἄρτι 17, als der μείζονα ἔργα 20 auf jene Sabbatheilung. Andererseits weist wie das ἔγειρε (ἆρον τὸν κράβαττόν σου) καὶ περιπάτει v. 8 11 12, so auch das gleichfalls dreimal stehende ὁ υἱός σου ζῇ 4 50 51 53 auf den Inhalt der Rede vor. Jesus richtet das dem Tod entgegenwelkende, ja schon verfallene Leben wieder auf, errettet vom Tod und spendet neue Lebenskraft: diese Anschauungen bereiten auf den Mittelpunkt der Rede vor, welcher in dem Gedanken liegt, dass das grösste Werk, welches der Vater dem Sohne übergeben hat, um für diesen gottgleiche Verehrung fordern zu können, in der Erweckung vom Tode bestehe. Das Schlagwort 23 entspricht aber deutlich der Hauptanklage 18. Das Tun des Sohnes ist sosehr nur ein Reflex des göttlichen Tuns, dass der Unglaube an ihn sich sofort gegen Gott selbst kehrt: auf diesen ersten Teil der Rede (19–30) folgt im zweiten gegenüber dem, seitens der jüd. Polemik behaupteten, Mangel an Zeugnissen für die von Christus erhobenen Ansprüche eine Uebersicht der zu Gebote stehenden Erweise, wobei stillschweigend auch die Voranklage 16, wenigstens soweit sie zum Schutze des Gesetzes überhaupt erhoben sein will, berücksichtigt und gezeigt wird, wie die Juden in ihrem Eifer für das angeblich verletzte Gesetz bis zur Verleugnung des Gesetzgebers selbst fortgetrieben werden. Indem aber so ihre Klage sich schliesslich 45–47 gegen sie selbst wendet, dreht sich doch noch alles, wie auch im ersten Teil, um das Grundproblem der beginnenden Dogmengeschichte, das Verhältnis von Vater und Sohn und um die Macht des letzterem zur Seite stehenden göttlichen Zeugnisses. Die Tatsache, dass beide Themata auch später wieder aufgenommen werden, die Gottgleichheit 10 31–39, das göttliche Zeugnis für Jesus 8 13–20, beweist nur, von wie grundlegender Wichtigkeit sie für den Evangelisten sind (O. Htzm 58 f.), bedeutsam aber auch nur für dessen, nicht für den Zeithorizont Jesu. „Dass Jesus in seinem irdischen Leben nicht die ihm in seiner Erhöhung zuteil gewordene gottgleiche Ehre reklamiert (23) und wenigstens gewiss nicht ausserhalb des Zusammenhangs mit den eschatologischen Reden schon jetzt sich die allgemeine Totenerweckung zugeschrieben hat (28 29), dass er nicht in der spezifisch-johann. Lehrform über die Gegenwart des ewigen Lebens in den Gläubigen (24) geredet und über die Gleichheit des Lebens im Vater und im Sohn spekuliert hat (26), bedarf für die geschichtliche Betrachtung keines Nachweises" (Ws 180 s. auch 185 f. 191 f.). Der christl. Gedankenbewegung gehört insonderheit auch das 39 gestreifte Thema des Schriftbeweises an (Wzs 526). Wenn nun aber hier trotz aller Anerkennung der „durchweg doktrinären Form" und „stark johann. Lehrsprache" doch eine echt geschichtliche Kunde davon gefunden werden will, wie Jesus der Autorität der Synedristen gegenüber seine persönliche Autorität, d. h. etwa unter at. Bildern wie Ez 37 1–14 seine Befähigung zur „Neubelebung und Neugestaltung der Nation" geltend gemacht und dabei wohl auch das messianische Gericht zur Sprache gebracht habe, wenn weiterhin auch wahrscheinlich befunden wird, dass dabei die Stellung des Täufers berührt worden sei, die Form jedoch, wie dies 35 36 geschieht,

VI [1] Hierauf ging Jesus fort auf das andere Ufer des Galiläischen Sees von Tiberias; [2] es folgte ihm aber ein grosser Haufe, weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken tat. [3] Jesus aber stieg hinauf auf den Berg und setzte sich dort mit seinen Jüngern. [4] Das Passa

vielmehr als Ergänzung zu Mc 11 27–33 gehören, unserer Rede dagegen ursprünglich fremd sein soll, wenn endlich in jenen Verhandlungen, deren „geschichtliche Motive“ hier angeblich „überall hindurchblicken“, zwar auch die messianischen Weissagungen verhandelt, nur aber nicht, wie hier, unter den johann. Gesichtspunkt einer μαρτυρία gebracht worden sein sollen: so heisst das alles zuletzt doch nur die historische Treue eines Porträts dadurch retten, dass man die Handgriffe nachweist, vermöge welcher es aus dem betreffenden Rahmen herausgelöst und, ohne dass letzterer Schaden litte, durch ein anderes, nämlich das wirklich echte, ersetzt werden könne. Die Möglichkeit der ganzen Manipulation beruht darin, dass die Rede ihre synopt. Parallelen allerdings teilweise in der Darstellung der letzten Tage in Jerusalem findet, wo auch die Erfolge des Täufers in ähnlicher Weise wie 35 zur Sprache kommen, vgl. Mt 21 23–27, zumal mit dem Zusatze 28–32. Darum herrscht auch schon hier derselbe „Ton der Verurteilung“ (Ldt I 476), wie in dem synopt. Abschiede von Jerusalem, und stellt ein Wort wie 23 den Abschluss des Bewusstseins Jesu schon so vollkommen dar, wie die spätere Bemerkung 13 1–3. Vgl. Loisy (418 f.), der auch darauf hinweist, dass die Rede Jesu ebensowenig einen Abschluss findet wie die ganze Erzählung, hierin der Nikodemusgeschichte gleich. Kr (I 620—623 II 11—13) sieht von seinem Standpunkt aus die Tendenz der Rede einmal in der Ersetzung der kirchlichen Eschatologie durch die Lehre vom ewigen Leben als gegenwärtiger Qualität (v. 19–29), sodann in der Ablehnung des kirchlichen Glaubens, der in einer verkehrten Würdigung des at. Schrifttums wurzelt, die wahre, auf persönlicher Erfahrung beruhende Gotteserkenntnis nicht vermittelt und mit seinen irdisch-menschlichen Rücksichten unempfänglich ist für die Worte des ewigen Lebens (30–47).

Die Speisung. 6 1–13. Von wo Jesus 1 *wegging* (ἀπῆλθεν nach Mc 6 32), erhellt erst aus 17 24 59 (Loisy 421), und es ist, als ob der Verf. einfach an 4 54 anknüpfte, während doch das zunächst Vorhergehende Jerusalem als Ausgangspunkt der Reise erscheinen lässt (B-Crus. Mr. Furrer, ZntW 1902 S. 261), was zur Annahme einer Lücke zwischen Kp. 5 u. 6 Veranlassung gegeben hat (Ew). Der See Gennesar (s. zu Mt 4 13) heisst hier und 21 1, vielleicht im Gegensatze zu dem nördlicher gelegenen Merom, nach der von Antipas zu Ehren des Kaisers erbauten und benannten Stadt Tiberias. Unter diesem Namen kannten nämlich die Griechen den See (Pausanias V 7 3: λίμνην Τιβεριάδα ὀνομαζομένην), während er zur Zeit Jesu noch ganz neu war (Schr II [4] 217 f.), wenn er nicht gar erst nach seiner Zeit aufkam (Furrer, ZntW 1902 S. 261). Die Imperfekta **2** weisen auf die Volkshaufen (aus Mt 14 13 = Lc 9 11) hin, welche ihn zu begleiten pflegten, ***weil sie die Zeichen*** (vgl. Mt 14 14 = Lc 9 11) ***sahen, die er*** bei oder ***an*** (ἐπί) ***den Kranken tat.*** Unter dem ***Berg* 3**, ***darauf Jesus Platz nahm*** (aus Mt 15 29 καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ; die Zeugen sind geteilt zwischen ἐκαθέζετο ℵD Tischd und ἐκάθητο ABL Ws), ist die gaulanitische Hochebene zu verstehen, s. zu Mc 6 45. Das **4** erwähnte, aber in der alten Kirche vielfach übersehene, ja vielleicht gar nicht gelesene (vgl. Einl. in das NT [3] 429; ZntW 1902 S. 59 f.), bald getilgte (van Bebber und Belser, zuletzt ThQ 1906 S. 1 ff. R. Schütz, ZntW 1907 S. 253; Gegeninstanzen bei Zn, Komm. 313 708—712), bald mit dem 2 13 genannten identifizierte (Klug, Bibl. Ztschr. 1906 S. 152—163, wogegen Dausch

aber, das Fest der Juden, war nahe. [5] Als nun Jesus die Augen aufhob und sah, dass ein grosser Haufe auf ihn zukommt, sagt er zu Philippus: woher sollen wir Brote kaufen, damit diese essen? Dies aber sagte er, um ihn zu versuchen; denn er wusste selber, was er zu tun vorhatte. [7] Philippus antwortet ihm: für zweihundert Denare Brote genügen nicht für sie, dass jeder ein wenig empfinge. [8] Sagt zu ihm einer von seinen Jüngern, Andreas, der Bruder des Simon Petrus: [9] es ist ein Knabe hier, der hat fünf Gerstenbrote und zwei Fische; aber was ist

---

ebenda S. 398—401) zweite Osterfest im johann. Aufriss des Lebens Jesu könnte die in Bewegung befindlichen Volksmassen erklären wollen (Ws), wofern nur dieser Umstand nicht soeben 2 anders motiviert worden wäre; auch sind Festkarawanen nicht ohne Speisevorräte reisend zu denken, und schliesslich finden wir v. 22—25 dieselben Volksmassen wieder in Kapernaum (B. Brk). Die Erzählung wird mit οὖν **5** wieder aufgenommen. Jetzt erst, da er Halt machte und ***die Augen erhob***, wird er (nach Mc 6 34 = Mt 14 14) der grossen Menge gewahr (O. Htzm 221 f.), und es reift schnell in ihm der Gedanke, sie zu speisen. Mit diesem, demnach von vornherein gefassten, Entschlusse und der ihm entsprechenden Handlungsweise beginnt die Eigenart der johann. Darstellung; daher das ἀγοράσωμεν anders gestellt erscheint als Mc 6 37. In der Synopse fragen die Jünger ihn, woher für so viele genug Speise kommen solle Mc 6 36 8 4; hier dagegen Jesus sie, und zwar **6** in versuchlicher Absicht in der Weise einer Glaubensprobe, um in dieser schwierigen Angelegenheit ihre, zunächst des ***Philippus***, Gesinnung und Art kennen zu lernen. Der Umstand, dass er sich gerade an diesen Jünger wendet, wird in der Regel aus pädagogischen Rücksichten hergeleitet (Mr, Ldt). Ws sieht darin „augenzeugenschaftliche Erinnerung". Ob die Erwägung, dass er aus der Nachbarschaft war (aus Bethsaida im Norden des Sees 1 44 12 21), ihn in den Vordergrund rückt, ist mindestens fraglich. Vielleicht war Philippus in der Gegend, in welcher Joh schrieb, eine bekannte Persönlichkeit. Sicher ist nur, dass der Apostel in der für das 4. Evglm so charakteristischen Weise „in die Falle geht" (Loisy 425). Die ***200 Denare*** (etwa 120 Mark) **7** sind aus Mc 6 37 herübergenommen, werden also allerdings ungefähr den damaligen Kassenbestand (12 6) darstellen (Lck wogegen Ws, Loisy 426), nur dass ihn Mc für eben noch ausreichend, Joh steigernd für nicht einmal hinreichend hält, um auch jedem nur ***weniges*** zu geben (Str 501). Die Neueinführung des ***Andreas*** **8** zeigt, dass der Evglst 1 40 vergessen hat. Dieser also beantwortet die 5 gestellte Frage **9** mit Hinweis auf ein παιδάριον (LXX = נַעַר), was auch einen Sklaven bezeichnen könnte. Das ὃς nach παιδάριον ist constr. ad sensum. Wäre ἓν gegen ℵBDL beizubehalten, so stünde es nicht für τί (was bei Joh unzulässig, vgl. 11 49 19 34), sondern: eine einzige Person trägt etwas zum Verkaufe um, und zwar sind es nur ***fünf Gerstenbrote*** (solche ass die ärmere Klasse) ***und zwei Fische*** nach Mc 6 38 = Mt 14 17 = Lc 9 13. Ueber ὀψάριον s. zu 21 5. Wie die Gerstenbrote aus II Reg 4 42 sind, so entstammt der Geschichte des Elisa (s. zu Mc 8 1—10) auch die Reflexion ἀλλὰ ταῦτα κτλ., vgl. Mt 15 33. Sonach erscheint Jesus als derjenige, welcher aus scheinbar geringen Anfängen und mit verschwindend kleinen Mitteln das Grösste zu leisten vermag (Schlt 162). Mit Uebergehung des Umstandes, dass Jesus dem Knaben seinen Vorrat abgekauft hat — der Autor ist mit seinen Gedanken viel weniger bei seinen Erinnerungen als bei seinen Lesern und der

das auf so viele? 10 Jesus sagte: lasst die Menschen sich lagern. Es war
aber viel Gras an dem Ort. Da lagerten sie sich, die Männer an Zahl
ungefähr fünftausend. 11 Da nahm Jesus die Brote und dankte und gab
den Dasitzenden, ebenso auch von den Fischen, soviel sie begehrten.
12 Als sie aber satt waren, spricht er zu seinen Jüngern: sammelt die übri-
gen Brocken, damit nichts umkomme. 13 Da sammelten sie und füllten
zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten, die beim Essen

---

Lektion, die er ihnen einprägen will (LOISY 427) — wird **10** nach Mc $6_{39\,40\,44}$ Lc 9_{14} weiter berichtet, wie ***sich 5000 an Zahl*** (τὸν ἀρ. Akkusativ der Quantitätsbestimmung) förmlich zur Speisung ***niederlegten***. Wäre ἄνδρες zu betonen, so würde anzunehmen sein, dass sie ihren Weibern und Kindern von der empfangenen Speise mitteilten. Dass **11** Jesus τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταί dem Volke ausgeteilt haben (syr sin D rec.), ist Zusatz aus Mt 14_{19}. Vielmehr teilt nach hausväterlichem Dankgebet Jesus selbst ***die Brote*** als das Notwendige unter alle aus, ***von den Fischen*** aber ***so viel als sie begehrten***. Das Wort περισσεύειν **12** wird Lc 12_{15} richtiger gebraucht = Ueberfluss haben. Die Schlussbemerkung **13** spricht nicht mehr wie Mc 6_{43} von Fischen, weil nur das Brot im Folgenden symbolische Bedeutung gewinnt (LDT).

Zum Schlusse wäre nach Analogie von 4_{54} 21_{14} etwa zu sagen gewesen τοῦτο ἤδη τρίτον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Aber die Zählung unterbleibt, weil nach dem ἓν ἔργον 7_{21} = 5_{1-10} eine genauere Andeutung darüber, inwiefern es das dritte ist, nötig gewesen wäre und weil dieses dritte auch darum, dass es nicht in Kana verrichtet wird, nicht mehr ganz in dieselbe Kategorie gehört, wie 2_{1-11} 4_{46-54}. Die Symmetrie, welche auch zu Anfang dieses dritten Zyklus ein galiläisches Wunder verlangt, ist so bestimmend für den Evglsten, dass er Jesu Rückkehr aus Jerusalem gar nicht mehr ausdrücklich berichtet. Vielmehr versetzt uns seine Erzählung ihrem Inhalte nach plötzlich und unvermittelt nach Galiläa (LDT I 480 491), ihrer Form nach in den synopt. Erzählungston (SCHW 81), wie denn auch die Anlehnung an die vorhandenen Stoffe Mc 6_{31-44} 8_{1-9} = Mt 14_{13-21} 15_{32-39} = Lc 9_{10-17} (und zwar vorzugsweise an Mc, ZN II 519) hier klar zu Tage liegt (O. HTZM 24). Nur im synopt. Bericht hat der Vorgang einen verständlichen Anlass (J. RÉVILLE 172 f.), sofern der über dem Lehren und Zuhören hereingebrochene Abend zuerst die Jünger an das Bedürfnis der Menge denken lässt. Dagegen handelt es sich in der johann. Erneuerung um Versinnbildlichung einer Gnadengabe Christi, zu welcher die Initiative von ihm selbst ausgehen muss, wogegen die Jünger nur ihrer unzureichenden Mittel, ihrer Ohnmacht und Schwäche bewusst werden (O. HTZM 45). Dass Joh, um diesen dritten galiläischen Aufenthalt auszufüllen, aus der grossen Menge von zu Gebote stehendem synopt. Stoffe gerade das Speisungswunder erlas, kann nämlich seine Erklärung nur in der darauf folgenden Rede vom Brote des Lebens finden, die wieder ihrerseits nur unter Voraussetzung des Speisungswunders motiviert und verständlich erscheint (HGSTB). Irgendwie ist das Wunder zugleich Sinnbildhandlung (LDT I 484 f. B. BRK 121). Wie aber die Rede schliesslich ausmündet in eine Erklärung über den Sinn des Herrenmahles, so verleugnet auch schon die synopt. Darstellung eine solche Beziehung keineswegs. Daher denn auch die an sich unmotivierte Zeitangabe 4, wenn überhaupt zum ursprünglichen Text gehörig, schwerlich bloss eine chronologische Notiz (B. BRK), sondern wahrscheinlich zugleich eine Andeutung des Geheimnisses der Situation enthalten wird, der zufolge Jesus zur Passazeit vom antitypischen Passa, seinem in den Tod gegebenen und der Welt zum Genuss angebotenen Fleisch und Blut

übrig geblieben waren. [14] Als die Menschen nun sahen, was für ein
Zeichen er getan, sagten sie: dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in
die Welt kommt. [15] Als Jesus nun erkannte, dass sie drauf und dran
seien, zu kommen und ihn zu entführen, um ihn zum König zu machen,
da zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein. [16] Als es aber Abend
wurde, da stiegen seine Jünger an den See hinab [17] und bestiegen ein
Fahrzeug und fuhren über den See nach Kapernaum. Und es war bereits
finster geworden, und Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen, [18] und

redet (HGSTB, LDT, KL, SCHZ, die kritische Schule samt LOISY 424); der Uebergang von da zum Abendmahl liegt nahe genug (THM 487), zumal auch unter Berücksichtigung der analogen Weinspende (S. 75) und des solennen, 23 wiederaufgenommenen εὐχαριστεῖν statt des, bei den Snptkrn promiscue damit gebrauchten, εὐλογεῖν. Jedenfalls kann sich erst vom Inhalte der Rede aus Sicheres über Sinn und Meinung der Wundererzählung ergeben.

Das Seewunder. 6 14—21. Mit Hinweis teils auf Dtn 18 15, teils auf Ps 118 26 scheint **14** der Messias gekennzeichnet; anders 1 21 (vgl BALDENSPERGER, Selbstbewusstsein Jesu[2] S. 138 f. P. VOLZ, Jüdische Eschatologie v. Daniel bis Akiba 1903 S. 196). Jedenfalls merkt Jesus **15**, dass die Volksmenge sich seiner bemächtigen, ihn fortführen (ἁρπάζειν) und zum König, d. h. doch wohl Messias, erheben will. Um der drohenden Eventualität auszuweichen — ein Zug, welcher auf 18 36 f. vorbereitet (WREDE, Messiasgeheimnis 252 f.) —, nach Mc 6 46 = Mt 14 23 um zu beten, zieht er sich in die Einsamkeit εἰς τὸ ὄρος zurück, und zwar πάλιν mit Bezug auf 3. Nun war er freilich mittlerweile gar nicht herabgestiegen gewesen. Ein weiterer Berg aber ist auf dem ganz flachen Plateau des Ostufers nicht vorhanden. Folglich ist die Speisung, wie bei den Snptkrn, als auf dem grasigen Uferried geschehen vorgestellt, in der Darstellung aber irgend etwas vergessen worden (O. HTZM 111 155 221). Denn nichts berechtigt uns zu der Uebersetzung: er zog sich weiter ins Gebirge zurück, wobei das πάλιν der Anschauung entstammen soll, dass schon das 3 erzählte Besteigen des Berges ein Entweichen bezweckt habe (WS; ähnlich FURRER, ZntW 1902 S. 262: stieg zu einer höheren Terrasse hinauf). Statt ἀνεχώρησεν haben ℵ Cod. it vg sogar φεύγει. Auch bei den Snptkrn weicht Jesus mehrfach zurück, wo ihm verkehrte Erwartungen der Menge überraschend und aufdringlich begegnen; s. zu Mc 1 35. Der *Abend* **16** fällt mitten hinein zwischen die „Abende" Mt 14 15 (Stunde der Speisung) und Mt 14 23 = Mc 6 47 (Stunde des Alleinseins auf dem Berge), rückt aber doch näher an letztere Zeit heran, also Spätabend; s. zu Mc 6 47 = Mt 14 23. Wenn jetzt die Jünger herabsteigen, so stimmt das wieder mehr zu 3, als zu 15, wo Jesus αὐτὸς μόνος auf dem Berge ist. Die Darstellung ist unklar und kommt auf keinen Fall aus erster Hand (LOISY 432). Wäre **17** gegen ℵBL TISCHD, TREG, W-H der Artikel vor πλοῖον zu lesen, so würde das Schiff dadurch als dasselbe bezeichnet, darin sie herübergefahren waren, wie in der Originalstelle Mc 6 45 = Mt 14 22. Das ἤρχοντο bedeutet die unvollendete Handlung, wie 4 30. Nur ℵ D TISCHD, ZN (Komm. 323 19) lesen κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία statt καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει. Letzterem Plusquamperfekt entspricht sofort ἐληλύθει: daraus und aus οὔπω erhellt, dass die Jünger ihn vor der Abfahrt bis zum Einbruch der Dunkelheit erwartet hatten (WS). Dagegen hat er ihnen Mc 6 45 geboten, voranzufahren, und zwar nach Bethsaida (?), nicht nach Kapernaum. Der weiteren Schilderung der Fahrt **18** entspricht Mc 6 48 = Mt 14 24. Statt

der See war, da ein starker Wind wehte, aufgeregt. [19] Als sie nun etwa fünfundzwanzig oder dreissig Stadien gefahren waren, sehen sie Jesus auf dem See wandeln und dem Fahrzeug nahe kommen, und sie fürchteten sich. [20] Der aber sagt zu ihnen: ich bin es, fürchtet euch nicht! [21] Nun wollten sie ihn in das Fahrzeug nehmen, und alsbald war das Fahrzeug

der Mitte des Sees Mc 6 47 = Mt 14 24 gibt **19** die Entfernung auf *25—30 Stadien*, also (40 Stadien = eine geographische Meile) $4^1/_2$ bis $5^1/_2$ Kilometer an. Derartige Details erklären sich aus dem „schriftstellerischen Vergnügen an genaueren Bestimmungen" und „haben keinen höheren Wert als etwa die Notiz bei Jos. Ant. IV (VI 4) 112, Bileam sei von Balak auf einen Berg geführt worden, der vom Lager der Israeliten 60 Stadien entfernt war" (JÜLICHER 380). Die Jünger *sehen* ihn *wandeln* ἐπὶ τῆς θαλάσσης, was zwar, so gut wie 21 ἐπὶ τῆς γῆς = am Lande, nach 21 1 auch heissen könnte „am See" (dann hätten sie sich des Sturmes wegen an der Küste gehalten, Jesus aber wäre vom Lande her genaht), aber im synopt. Zusammenhang nur bedeuten kann *auf dem See;* auch die, nur so erklärliche, Furcht ist nach Mc 6 49 = Mt 14 26 zu verstehen. Es ist also nach Mc 6 48 vorausgesetzt, dass Jesus vom Berge aus den Sturm und die Ratlosigkeit der Seinigen bemerkt hat. Ebenso entspricht zwar **20** das ἐγώ εἰμι dem Wort Mc 6 50, aber s. zu 8 24. Ganz abweichend von Mc 6 51 53 schliesst die Erzählung **21** damit, dass die Jünger gar nicht dazu kommen, ihn in ihr Schiff aufzunehmen (ἤθελον), weil solches sich schon am Lande befand im Momente, da die Aufnahme bevorstand. Solches wäre zwar, wenn sie 25—30 Stadien gerudert hatten, für den Fall, dass sie den See nicht gerade seiner ganzen Breite nach durchschnitten, geographisch begreiflich. In Wahrheit aber wird vorausgesetzt, dass sie den See von Südosten nach Nordwesten durchschnitten; s. zu v. 23 24. Dann konnten sie mit der angegebenen Entfernung gerade die Mitte des Sees Mc 6 47 erreicht haben; ist Mt 14 24 σταδίους πολλούς zu lesen, so hat Joh ihre Zahl berechnet. Jedenfalls erscheint es ganz richtig als ein Wunder im Stile von Ps 107 30 (HGSTB), wenn Jesus das Schiff, in das er gestiegen, auch sofort an das Land versetzt, das er erreichen will. Vgl. die eigenartige Konstruktion der geographischen Situation von FURRER, ZntW 1902 S. 261—263.

Die Aufnahme dieser Erzählung ist teils durch das vom Gesetz der Symmetrie auferlegte Bedürfnis nach einem zweiten Titelbilde für den dritten Redenzyklus (LOISY 437), teils durch den Umstand bedingt, dass der Evglst nicht lange zu suchen brauchte, vielmehr in der, auf die synopt. Speisungsgeschichte unmittelbar folgenden, ohnedies aus sachlichen Gründen (der Rückkehr musste doch gedacht werden) kaum zu umgehenden Perikope Mc 6 45–52 = Mt 14 22–33 fand, was er brauchte. Weit entfernt nämlich davon, dass der Evglst im Widerspruch mit seiner sonstigen Manier das Wunder auf seinen natürlichen Bestand zurückführen, die Jünger, ohne dass sie es wussten, das Ufer erreichen und ihren, einstweilen dort schon zu Fuss angekommenen, Meister zu ihrer Ueberraschung antreffen lassen würde (moderne Apologetik), liegt die Pointe der Sache gerade darin, dass für seine Menschlichkeit kein Gesetz der Schwere, für seine Leiblichkeit keine örtliche Schranke gilt. Mit ihr musste es vielmehr eine ganz besondere Bewandtnis haben, wenn sie, wie in der folgenden Rede gezeigt wird, als Brot des Lebens genossen (SCHZ 267), ja wenn sein Fleisch und Blut Gegenstand eines Assimilationsprozesses werden sollten. Dieser Christus ist als Träger des Pneuma souveräner Herr über die Elemente (LOISY 436). Der Eindruck von der Freiheit und Geistigkeit des inkarnierten

am Land, wo sie hinfuhren.
22 Am folgenden Tage erwog die Menge, die jenseits des Sees stand, dass ein anderes Fahrzeug nicht dort gewesen ausser einem, und dass Jesus nicht mit seinen Jüngern zusammen in das Fahrzeug gestiegen war, sondern seine Jünger allein abgefahren waren.
23 Andere Fahrzeuge kamen aus Tiberias nahe an den Ort, wo sie das Brot gegessen, nachdem der Herr gedankt hatte.
24 Als nun die Menge sah, dass Jesus nicht dort sei, so wenig als seine Jünger, da bestiegen sie

Logos, von seiner Unabhängigkeit gegenüber den Beschränkungen der materiellen Leiblichkeit (Vkm 244 311 379) soll über den Anstoss, welchen v. 60 die Juden an dem σκληρὸς λόγος nehmen werden, von vornherein hinwegheben (Ldt I 487 490 520, Grill I 12 f.); s. zu v. 60—63. Insofern ist es ein symbolisches Wunder, welches die Jünger, die ihn jetzt über das Meer zur Heimat zurückkehren sehen, auf noch Wunderbareres vorbereitet, das sie erfahren werden, wenn sie v. 62 den Menschensohn werden dorthin auffahren gesehen haben, wo er zuvor war (Hönig 1884 S. 95 f.).

Die Zeichenforderung. 6 22—31. Ueberleitend auf die, das Wunder erklärende, in Kapernaum gehaltene Rede wird zunächst 22—25 das Publikum derselben in den Zeugen des am anderen Seeufer gewirkten Wunders nachgewiesen. Dass aber die folgenden Verse sich nur mit den Enragiertesten beschäftigten, die ihre Absichten auf Jesus hartnäckig festhielten, während die grosse Masse sich verlaufen habe (Ws, Schnz), ist durch nichts angedeutet (Loisy 438). Vielmehr stand 22 der mit den 5000 Männer 10 identische ὄχλος harrend ***jenseits des Sees*** im Glauben, Jesus müsse noch da sein. Zu lesen ist εἶδον AB gegen ἰδών Δ rec. (s. Zn, Komm. 325 22) und εἶδεν ℵD, welche Codices den Satzkomplex 22—24 überhaupt anders konstruieren. Das ἰδεῖν selbst aber steht wie z. B. Lc 8 47 im weiteren Sinne sowohl für das mit Augen wirklich Wahrgenommene, als für die aus den beobachteten Tatsachen gezogenen Schlüsse; daher Wzs, NT: ***die Menge erwog.*** Da der Artikel vor πλοῖον auf das ἓν πλοιάριον zurückweist, ist ἦν, wenigstens sofern es durch εἰ μὴ ἕν näher bestimmt wird, plusquamperfektisch (Blass, Gramm. § 57 6) von dem Schiffe zu verstehen, darin 17—21 die Jünger gestern ohne Jesus zurückfuhren. Zu Schiff ist also Jesus nicht hinübergekommen; zu Lande aber, in der stürmischen Nacht (Schw 93 f.), auch nicht, weil das Volk ihn schon in Kapernaum vorfindet, nachdem es gleich anderen Morgens herübergekommen war. Um solchen Transport möglich erscheinen zu lassen, werden **23** (was nur bei der LA ἰδών zu parenthesieren wäre) ἄλλα πλοιάρια (möglich wäre aber auch die Akzentuation ἀλλὰ πλ., vgl. O. Htzm 128, W-H, Zn) aus Tiberias, schriftstellerisch freilich eher aus der Geschichte des anderen synopt. Seewunders Mc 4 36 (Thm 496), herbeigeholt, obgleich, um den ὄχλος hinüberzuschaffen, eigentlich eine Flotte nötig gewesen wäre. Da die ***Schiffe*** nicht aus Kapernaum 17, sondern ***aus Tiberias*** kamen und auch nur ***nahe bei dem,*** dieser Stadt ungefähr gegenüber liegend vorzustellenden, ***Orte*** der Speisung landeten, ist ihr Erscheinen nicht als durch die Jünger veranlasst, sondern als ein zufälliges gedacht. Das ἐγγὺς τοῦ τόπου will nur die passende Gelegenheit aufweisen, die sich der Volksmenge bot, sich selbst auch einzuschiffen und nach Kapernaum herüber zu kommen (Ws), wohin ja 17 die Jünger gesteuert waren, wo daher über kurz oder lang auch Jesus, der auf die Dauer nicht von ihnen getrennt bleiben konnte, anzutreffen sein musste. Darum ist es ganz in der Ordnung und beweist noch keineswegs, dass sie ihn selbstverständlich als zu Fuss herübergekommen denken mussten, wenn sie, weil **24** der Meister ebensowenig mehr am Orte zu finden war, wie seine

die Fahrzeuge und kamen auf der Suche nach Jesus nach Kapernaum.
25 Und als sie ihn jenseits des Sees fanden, sagten sie zu ihm: Rabbi,
wann bist du hierher gekommen? 26 Jesus antwortete ihnen und sagte:
wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und
satt geworden seid. 27 Erarbeitet nicht die vergängliche Speise, sondern
die Speise, welche bleibt zu ewigem Leben, die der Sohn des Menschen
euch gibt; denn diesen hat der Vater versiegelt, Gott. 28 Da sagten sie
zu ihm: was sollen wir tun, um die Werke Gottes zu Stande zu bringen?

Jünger (Ldt), hinüberfahren, in Kapernaum Nachfrage nach ihm halten und, ***nachdem sie* 25 *ihn*** wirklich ***angetroffen***, sich erkundigen nach dem Wann (auf dem πότε nicht auf dem ὧδε, wie Kr II 31—33 will, liegt der Ton) seiner Ankunft, das ihnen unerklärlich ist und folglich die Frage nach dem Wie in sich schliesst (Ldt, Loisy 439).

Sie sind also bereits mit der Ahnung eines ungewöhnlichen Vorganges über den See gefahren: insofern dient das ganze hebräischartige Satzgefüge (vgl. darüber Ldt I 36 491 f.) allerdings dazu, den Weg Jesu vom Volke kontrolliert werden zu lassen, während es eine unnötige Umständlichkeit und Weitschweifigkeit dokumentieren würde, falls lediglich das Herüberkommen des Volkes motiviert werden sollte. Als einfache Wiederaufnahme von 22 erscheint 24 übrigens nur, wenn dort ein Partizipialsatz stehen würde (rec.). In Wahrheit blickt 24, nachdem 23 ein neues Moment aufgenommen war, auf 22 zurück, wo das „weder Jesus, noch seine Jünger" vorbereitet war. Aber dort handelte es sich um die Umstände, unter welchen eine Entfernung Jesu zu Schiffe undenkbar erschien, hier um die dennoch gewonnene Gewissheit, dass er nicht mehr da sei (dW).

Jesus lässt sich **26** auf ihre Frage nach einem etwaigen Wunder nicht ein, sondern hält ihnen sofort das ungeistliche Motiv ihres Suchens vor: σημεῖα, seien es nun die beiden soeben oder die v. 2 allgemein berichteten, sind für sie überhaupt kein Motiv; auch ihre letzte Erfahrung ist nur, sofern sie eine Brotspende in sich schloss, von Belang gewesen (Str 504). Gehen sie **27** doch einmal der Nahrung (βρῶσις metonymisch für βρῶμα wie 4 32) nach, so sei es wenigstens die rechte. In Verbindung mit diesem Objekte nimmt ἐργάζεσθαι vorübergehend die übliche Nebenbedeutung des Erwerbes durch Handel, Arbeit, Geschäfte, des „erarbeiten" an und dient solchergestalt zum künstlichen Fortspinnen der Rede 28 29. Das μένουσαν steht zwar zunächst im Gegensatze zu ἀπολλυμένην (eine Speise von nicht vorübergehender, vergänglicher, sondern fortwirkender Kraft), ist aber gleichwohl mit εἰς ζωὴν αἰώνιον zu verbinden; s. zu 4 14. Ist das Resultat auf der einen Seite durch eigene Tätigkeit bedingt, so erscheint es andererseits doch auch wieder als Gabe dessen, welchen ***der Vater***, also ***Gott*** selbst (nachdrucksvoll am Ende), ***versiegelt***, d. h. wie 3 33 beglaubigt, den Menschen als Spender der „bleibenden Speise", durch das Speisungswunder, das er den Sohn verrichten liess, kenntlich gemacht hat (Ws, Loisy 439). ***Des Menschen Sohn*** heisst er, weil es Sache des Messias (s. zu 1 51), des himmlischen Menschen (s. zu 3 13), ist, den Menschen himmlische Speise zu geben, ja sogar (6 53) selbst solche zu werden (Hrk, ZThK II 200). Wie er der Samariterin lebendiges Wasser geben will, so bietet er hier eine gleichwertige Speise an (Schultzen, Das Abendmahl im NT 1895 S. 78 82). Nunmehr begreifen **28** die Leute, dass es sich um eine sittliche Forderung, um das Zustandebringen von Werken

29 Jesus antwortete und sagte zu ihnen: dies ist das Werk Gottes, dass ihr an den glaubt, welchen er gesandt hat. 30 Da sagten sie zu ihm: was tust du denn für ein Zeichen, damit wir sehen und dir glauben, was schaffst du? 31 Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, wie geschrieben steht: Brot aus dem Himmel gab er ihnen zu

handelt, die von Gott gewollt sind (ἔργα τοῦ θεοῦ, Cr 429). Welches aber sind diese? Daher τὰ ἔργα, wie Apk 2 26; die Frage parallel mit der Frage nach der πρώτη ἐντολή Mc 12 28. Die übrigens gut griechische Verbindung ἐργάζεσθαι ἔργα steht wie 3 21. Diese ἔργα ἐν θεῷ εἰργασμένα sind aber nicht die vielen Werke des Gesetzes, daran zu denken das im verdienstlichen Sinne aufgefasste ἐργάζεσθαι Veranlassung bieten konnte, sondern sie fassen sich **29** (über ἵνα s. zu 4 34) alle zusammen in dem Einen ἔργον des Glaubens (also auch hier der Gen. wie 28 zu nehmen, nicht als gen. autoris): das religiöse Lebensverhältnis tritt, als sittliche Leistung gefasst, an Stelle des Hauptgebotes: paulinisch in der Sache, nicht in der Form; vgl. O. Htzm S. 65 f., J. Réville 174: Quel dommage que s. Paul n'ait pas eu connaissance de ces paroles, quand les apôtres de Jérusalem lui battaient froid ou même l'excommuniaient au nom de la fidélité à leur Maître, pour avoir dit exactement la même chose! Begreifend, dass er unter ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος sich selbst meine, antworten **30** die Juden spitzig: der du uns zu wirken befiehlst, was wirkst denn du deinerseits? Sie beanspruchen ein σημεῖον (s. zu Mc 8 11), welches seine Ansprüche begründen, ihn legitimieren solle. In dieser Richtung machen sie ihm **31** einen Vorschlag durch Erinnerung an Ex 16 4 Ps 78 24 25 105 40. Den Vätern hat sich Moses durch die Mannaspende legitimiert. Nach der rabbinischen Theologie wird der Messias dasselbe Wunder wiederholen; Midrasch Kohelet f. 86 4: redemtor prior descendere fecit pro iis Manna, sic et redemtor posterior descendere faciet Manna, vgl. Apk. Bar. 29 8 (s. Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu[2] S. 140), wie auch der philonische Logos seinen Typus im Manna hat (S. 55). Zum letztgenannten Punkt vgl. Aall II 105—109, Spitta I 275 f. 309, Pfl II 361, J. Réville 175.

Wenn schon der innige Konnex zwischen dem ersten und dem zweiten Wunder dieses Zyklus (S. 119 f.) eine genaue Durchführung des symmetrischen Gesetzes, welches eigentlich Verlegung der Szene nach Judäa verlangt hätte, vereitelt hat, so wird letztere Massregel vollends zur Unmöglichkeit dadurch, dass die Rede vom Lebensbrot notwendig dem soeben gespeisten Publikum gelten muss. In der Tat geht aus 22–24, noch mehr aus 26 31 mit Evidenz hervor, dass die heute diesseits Redenden die gestern jenseits Gespeisten sind. Zugleich folgt aus 27, dass die leibliche Speisung 11 als σημεῖον für Jesu Befähigung, τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον zu reichen, gewertet sein will (Ws), ja es wird auf die Tatsächlichkeit insofern sogar Verzicht geleistet, als die Juden zuletzt (31 34) gerade dasselbe erst als zu leistende Beglaubigung für Jesu Lehrautorität begehren, was ihnen tags zuvor als Gipfel alles Wunderbaren schon zuteil geworden sein müsste (Schkl [4] 127). Das Wunder der Speisung wird geradezu ignoriert (Wdt 71), eine Tatsache, zu deren Erklärung Loisy (442 f.) auf die Kontroversen zwischen Juden und Christen zur Zeit des Evglsten verweisen möchte: Jesus — so sagen seine Gläubigen — tat alles, um Anerkennung zu erringen. Aber kein Zeichen schlug an; stets forderten die Juden grössere Beweise, weil der Herr nicht tat, was sie von ihm verlangten, sich nicht zum König ausrufen liess. Da es nun die Zeugen des Wunders sind, welchen der Vorwurf 26 gilt, so ergibt sich für die drei galiläischen Aufenthalte Jesu im 4. Evglm ein Gesetz der Steigerung, infolgedessen zuerst überhaupt nur die Jünger

essen. 32 Da sagte Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
nicht Moses hat euch das Brot aus dem Himmel gegeben, sondern mein
Vater gibt euch das echte Brot aus dem Himmel. 33 Denn Gottes Brot
ist das, welches aus dem Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt.
34 Da sagten sie zu ihm: Herr, gib uns allenthalben dieses Brot. 35 Da
sagte Jesus zu ihnen: ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt,
wird nimmermehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nimmermehr

gläubig werden (2 11), das zweite Mal die Galiläer selbst nur Wunderglauben (4 45 48), zuletzt aber nicht einmal diesen mehr leisten, sondern nur noch Sinn für den, mit dem Wunder verbundenen, materiellen Genuss an den Tag legen (6 26), ja sich ganz von Jesus lossagen, so dass als Anhängerschaft zuletzt nur wieder die zwölf Jünger übrig bleiben (v. 66—71).

Die Rede vom Brote des Lebens. 6 32—59. Die Juden **32** täuschen sich, wenn sie meinen, Moses habe ihnen das richtige ***Brot aus dem Himmel*** (ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist schon v. 31 als ein Begriff zu nehmen) gegeben. Denn nach dem eigenen Zeugnisse des Moses (derselbe Gesichtspunkt wie 5 45—47) hat nicht er, sondern Gott selbst das Manna gespendet Ex 16 15 (Ew). Daran wird aber nur erinnert, um jener Mannaspendung, darin die jüd. Theologie das absolute Wunder, das non plus ultra auch für den Messias erblickte, jede selbständige Bedeutung zu entziehen und dem untergeordneten Grade von Wirklichkeit, der nur typischen Bedeutung, welche ihr zukommt (O. Htzm 223), ***das*** eigentliche und wahrhaftige, ***echte Himmelsbrot*** (s. S. 55 f. über ἀληθινός) gegenüberzustellen, welches ***mein Vater euch gibt:*** in der Gegenwart (δίδωσιν), nicht in der Vergangenheit (οὐ δέδωκεν) liegt also der Höhepunkt der Wundertat, sofern der im Lebenswerk Christi gegenwärtige Gott beständig im Begriffe ist, die wesenhafte Nahrung der Geister (ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός, vgl. dazu Ws) hervorzubringen. Diese letztere Eigenschaft des betreffenden Brotes empfängt **33** ihre Begründung durch Hinweis auf zwei Momente, die sein Wesen konstituieren. Erstlich kommt es, was beim Manna nur vorbildlich der Fall ist, wirklich ***aus dem Himmel*** und zweitens vermittelt es, was beim Manna gar nicht der Fall war (49), wirkliches ***Leben***, und zwar nicht nur dem Volk Israel, sondern der, ohne es im geistigen Hunger vergehenden, ***Welt***. Somit sind die Partizipien durch ὁ ἄρτος zu ergänzen und als Subjekte aufzufassen, ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ (das Gott angehörige Brot, Gottesbrot) aber als Prädikat (Ws). Zwar steht **34** πάντοτε nachdrücklich an der Spitze; daraus folgt aber kein Gegensatz zu gestern, als ob die Juden das gestrige Wunderbrot für das wahre Brot vom Himmel gehalten hätten, sondern es liegt genau dieselbe „schriftstellerische Wendung" (Ws) vor wie 4 15 33. Besitzt Jesus ein solches Zauberbrot, so möge er, anstatt viel davon zu reden, es nur sofort mitteilen; es soll ihnen allezeit willkommen sein: das Zerrbild der Bitte Mt 6 11 (O. Htzm 224). Dem Begriffe des ἄρτος ἐπιούσιος (s. zu Mt 6 11 = Lc 11 3) entspricht in der Tat auf höherer Stufe das zum Leben gehörige Brot (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, vgl. Ws), welches Jesus jetzt nicht mehr bloss anbietet, sondern **35** selbst zu sein erklärt, sofern jedweder, der mit ihm in Gemeinschaft tritt, darin alle Bedürfnisse wahrhafter Sättigung auf dauernde Weise befriedigt findet. Da sich dieses Bedürfnis innerhalb der sinnlichen Sphäre in Hunger und Durst zerlegt, wird der Inhalt von 4 10—14 mit in das Bild hereingezogen, der Begriff vollkommener Befriedigung also in der Weise des parallelismus membrorum, insonderheit nach dem Vorbild von JSir 24 21 (s. oben zu 4 14) Jes 49 10

dürsten. [36] Aber ich habe euch gesagt: gesehen habt ihr mich, und
glaubt doch nicht. [37] Alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen
und wer zu mir kommt, den werde ich nimmermehr hinaustreiben.
[38] Denn ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht um meinen Willen
zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. [39] Dieses
ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich nichts von dem,
was er mir gegeben hat, verliere, sondern es am jüngsten Tage auf-
erwecken solle. [40] Denn dieses ist der Wille meines Vaters, dass jeder,

= Apk 7 16 (vgl. Mt 5 6 = Lc 6 21) zwiefach ausgedrückt, damit aber das Doppelgeleise eröffnet, auf welchem die Rede auf ihrem Höhepunkt 53–56 sich aus inneren Gründen notwendig bewegen muss. Eben deswegen löst sich auch der einfache Begriff des λαμβάνειν αὐτόν in ἔρχεσθαι πρός (5 40) und πιστεύειν εἰς αὐτόν auf, wobei die Parallele des „Kommens“ bezeichnend für das Moment der Selbsttätigkeit ist, welches im johann. Begriff des πιστεύειν vorherrscht (Ldt). Mit der Erklärung Jesu, er selbst sei das zu erwartende Himmelsbrot, hört jede Möglichkeit fernerer Verständigung mit den Juden auf. Dies die Voraussetzung von **36**, wo εἶπον ὑμῖν auf 26, nach Umständen sogar auf 5 37–40 zurückgeht. Einerseits *habt ihr mich* (με fehlt nur ℵ, A ersetzt es durch μοι bei πιστ.) *gesehen*, nämlich in der Offenbarung der Wunderherrlichkeit 11 19 22 24, andererseits, d. h. trotz der solchergestalt gegebenen Ermöglichung des Glaubens, *glaubt ihr* doch *nicht:* neues Anklingen des tragischen Grundtons. Jede Gabe erinnert an die jüd. Unempfänglichkeit. Das καί . . . καί verbindet also wie 15 24 Gegensätze, um den Kontrast desto fühlbarer zu machen. Aber dieser Unglaube der Juden empfängt seine Erklärung 37–46 aus einer genetischen Darstellung dessen, was ἔρχεσθαι πρὸς τὸν υἱόν 35 heisst. Dasselbe beruht nämlich (vgl. v. 65) auf einem, dem sinnlichen Zug, welcher die Juden leitet (26), direkt entgegengesetzten, göttlichen Zug (O. Htzm 224 f.). Gott ist es, der **37** diejenigen, die zum Sohne kommen, ihm zum Eigentum schenkt: objektive Kehrseite zu 5 40. Was ihm aber der Vater gegeben hat, das kann und will der Sohn nicht aus der Gemeinschaft seiner Jünger ausschliessen: ἐκβάλλειν wie 9 34. „Das Neutrum (πᾶν, wie 3 6) stellt die empfänglichen Personen unter den abstrakten Gesichtspunkt des ihm geschenkten Erfolges (3 27), den Gott ihm gibt (ὃ δίδωσίν μοι)“ Ws. Der Grund für das Verhalten Jesu liegt **38** darin, dass sein Absehen ganz darin aufgeht, nicht seinen, sondern seines Vaters Willen zu tun 5 30 Mc 14 36. Daher entspricht καταβέβηκα zwar dem Bilde des dem Himmel entstammten Brotes, ist aber gleichwohl streng buchstäblich zu nehmen, s. zu 3 13. Dabei steht die Präposition ἀπό (ℵBL) einzig und auffallend für das gewöhnliche ἐκ (AD rec. und fast alle patristischen Zitate). Des Vaters Wille aber **39** zielt auf Rettung. Der wie 1 12 15 2 17 2 vorangestellte nom. absol. (πᾶν κτλ.) wird durch ἐξ αὐτοῦ scil. τί der Konstruktion eingegliedert. Da, wo der Vater das Werk lässt, führt es der Sohn weiter. Des Vaters Letztes war, dass er dem Sohne Gläubige schenkt; des Sohnes Erstes ist, dass er dieselben nicht verloren gehen, dem Tode verfallen lässt (ἀπολ. wie 17 12 18 9, nicht „verderben“ wie 10 10), sondern aufnimmt; sein Letztes aber ist, dass er sie, nachdem er sein Werk an ihnen durch alle Stufen fortgeführt, auferweckt: reelle Auferstehung wie 40 44 54 5 28 29 11 24 12 48. Ist aber bis jetzt der Wille des Vaters nur in bezug auf das Werk des Sohnes objektiv zum Ausdrucke gekommen, so zeigt die Erläuterung und Begründung **40** (τοῦτο prädikativ), wie auch die subjektive Bedingung, unter welcher die

der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe, und ich ihn am jüngsten Tage auferwecke. 41 Da murrten die Juden darüber, dass er gesagt hatte: ich bin das Brot, das aus dem Himmel herabgekommen ist. 42 Und sie sagten: ist dieser da nicht Jesus, der Sohn des Joseph, dessen Vater und Mutter wir kennen? wie kann er jetzt sagen: ich bin aus dem Himmel herabgekommen? 43 Jesus antwortete und sagte zu ihnen: murret nicht unter einander. 44 Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, zieht; und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. 45 In den Propheten steht geschrieben: und sie werden alle Schüler Gottes sein. Jeder, der

---

zielbewusste und zielsichere Wirksamkeit Jesu sich vollzieht, mit in jenen Willen aufgenommen ist. Statt τοῦ πέμψαντός με steht τοῦ πατρός μου, wie auch gleich darauf der υἱός erscheint, und dem πιστεύειν korrespondiert statt ἔρχεσθαι im Rückblick auf 36 θεωρεῖν: Bezeichnung der intensiven Betrachtung, s. zu 3 14. Das ἀναστήσω ist wohl um der Analogie von 39 willen nicht selbständig zu fassen, sondern von ἵνα abhängig zu setzen, charakterisiert aber im Anschlusse an ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον die Auferstehung wieder als Abschluss eines Prozesses (vgl. S. 123). Als Problem ergibt sich somit aus dem ersten Redegang die Frage, wie der Glaube, als ein sittliches Verhalten, eine Wirkung auf das Naturleben, die ἀνάστασις, zur Folge haben könne (Ldt).
Einen zweiten Gang leitet **41** das unwillige, halblaute Flüstern (γογγύζειν, vgl. Lc 5 30 15 2) der Ἰουδαῖοι ein, welche jetzt (auch v. 52, obwohl Galiläer gemeint sind), anstatt des ὄχλος (v. 22 24) genannt werden. Gleichwohl setzt sich der bisher geschilderte Auftritt einfach fort, s. zu 59. Das περὶ αὐτοῦ wird in der Regel (Ws, Wzs, Loisy 447, Calm 241, Htm) maskulinisch genommen, ist aber wohl neutrisch zu fassen und auf das Wort vom καταβάς zu beziehen. Die Juden kennen nämlich **42** Jesu (das οὗτος ist verächtlich) irdische Herkunft und begreifen daher nicht, wie er sich eine himmlische zuschreiben könne. Die Szene in der Synagoge zu Nazaret Mc 6 3 = Mt 13 55 (hier auch der Vater) wird somit in die Synagoge zu Kapernaum (59) verlegt und daraus ein Einwurf wie 3 4 entnommen. Auf eine Widerlegung lässt sich Jesus **43** gar nicht ein, mahnt vielmehr nur ab und betont **44** wie 3 5 das schon Gesagte noch stärker; „denn nicht diese Bedenken sind der Grund ihres Unglaubens, sondern ihr Unglaube ist der Grund solcher Bedenken" (Ws). Die Beseitigung von Verstandesskrupeln führt nicht zum Ziele, denn wer letzteres erreicht, den zieht eine verborgene Macht, der erfährt eine innere Gotteswirkung. Das ἑλκύειν (LXX Jer 31, bzw. 38 3) bezeichnet als Kehrseite von ἔρχεσθαι die Erregung der Glaubensempfänglichkeit im Herzen der Gottverwandten unter den Menschen (s. zu 11 52). Diesem ersten Anfange der Heilswirkung stellt er mit Erwähnung der Auferstehung gleich auch das Ende gegenüber (Ldt). Die Wirkung auf den Willen (ἑλκύειν) kommt **45** zustande durch eine Wirkung auf das Bewusstsein (διδάσκειν): in diesem echt johann. Sinne (s. Einl. II 3) wird der Zug des Vaters zum Sohne (vgl. darüber Pfl II 489 f.) schriftmässig (die Form der Zitation ἐν τοῖς προφήταις wie Act 7 42 13 40 Rm 9 25) erklärt aus Jes 54 13 (frei nach LXX: Ws, Loisy 452, nicht nach dem Urtext: Zn II 566), vgl. Jer 31 33 34 Jo 2 27 3 2 Mch 4 1–6, auch I Th 4 9 I Joh 2 20 27. Dabei liegt der Ton auf θεοῦ, nicht auf πάντες, und διδακτός heisst Schüler, vgl. I Kor 2 13. Von einem fortgesetzten Hören (ὁ ἀκούσας) und Lernen in der Schule Gottes, also von

vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir. [46] Nicht dass einer den Vater gesehen hätte — nur der, der von Gott her ist, der hat Gott gesehen. [47] Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer glaubt, hat ewiges Leben. [48] Ich bin das Brot des Lebens. [49] Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. [50] Solches ist das Brot, das aus dem Himmel herabsteigt, dass man davon essen und nicht sterben soll. [51] Ich bin das lebendige Brot, das aus dem Himmel herabgestiegen ist. Wenn einer von meinem Brot isst, wird er in Ewigkeit leben. Und andrerseits ist das Brot, das ich geben werde, mein Fleisch

einer inneren Offenbarung (ἀκούειν kommt selbst bei Christus vor 3 32 5 30), nicht aber **46** von einem unmittelbaren Schauen Gottes ist die Rede: οὐχ ὅτι, wie 7 22 = ich will damit nicht gesagt haben. Die intuitive Gotteserkenntnis wird vielmehr wie 1 18 3 13 dem Sohne ausschliesslich vorbehalten, weil er ***von Gott her*** ist, im Sinne von 3 31 32 34. Nach solcher Abwehr eines, den christologischen Grundgedanken beeinträchtigenden, Irrtums erfolgt **47** Rückkehr zum Selbstzeugnis, und zwar direkt zur Verheissung 35, woher auch der Zusatz εἰς ἐμέ (syr sin und cur haben: an Gott) hinter πιστεύων stammt: was dazwischen lag, war durch den 36 konstatierten Unglauben motiviert und erklärte die auffällige Erscheinung desselben aus der Tatsache, dass der Glaube eine verborgene Gotteswirkung ist (O. Htzm 225), also nicht bloss ein ἔργον τοῦ θεοῦ im Sinne von 29. Aus derselben Stelle 35 findet darum auch **48** das Hauptstichwort Wiederaufnahme, mit dessen Hilfe dann im Folgenden das gesetzte persönliche Verhältnis (vgl. die Korrelation von ὁ πιστεύων 47 und ἐγώ 48) näher als ein Assimilationsprozess geistiger Art beschrieben wird, durch dessen Vollzug die an Jesus Gläubigen gegen jegliche Todeserfahrung sicher gestellt werden. Zunächst wird **49** mit bezug auf den Einwurf 31 und die Erklärung 32 gezeigt, dass eine solche Wirkung nicht etwa bereits dem mosaischen Manna zukam Num 14 23 Dtn 1 35. Dagegen **50** ***solches*** (von dieser Beschaffenheit und Bestimmung: οὗτος gehört mit ἵνα τις zusammen, wie 29 τοῦτο . . . ἵνα, vgl. 4 34) ***ist das Brot, das aus dem Himmel herabsteigt*** (Rückweis auf 32), ***dass man*** (irgendwer) ***davon essen und nicht sterben soll*** (Ldt). Häufig sind zwei Verba finita mit καί verbunden, wo der Grieche das erste im Partizip gesetzt haben würde. Dabei steht, in ähnlichem Wortspiele wie Mt 10 39, ἀποθανεῖν in anderem Sinne, als 49. Denn das wahre Himmelsbrot hebt im Gegensatze zum Manna den leiblichen Tod zwar auf, aber nur insofern, als derselbe für diejenigen, welche im Glauben das Leben schon haben, seine Bedeutung verloren hat. Dagegen würde bei der Uebersetzung „dieses (48 mit ἐγώ gleichgesetzte) Brot ist das Brot, welches vom Himmel zu dem Zwecke herabsteigt, damit man u. s. w." (Ws) die Beschaffenheit desselben erst **51** als eine Neuigkeit berührt werden (vgl. dagegen Kl und Wahle). In Wahrheit enthält die Aussage eine Rekapitulation, aber mit dreifachem Fortschritt sofern erstlich das belebende Brot, weil Mitteilung des Lebens eigenes Leben voraussetzt zum lebendigen Brot (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, wie 4 10 7 38 ὕδωρ ζῶν) im Sinne von v. 57 5 26 wird. Dabei tritt das die Beziehung auf die Person hervorhebende, historisch-konkrete καταβάς an Stelle des begrifflich allgemeinen καταβαίνων 50 und setzt sich das negative μὴ ἀποθάνῃ um in das positive ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. Hier also wird erstmalig die Aneignung des Gehaltes seines Personlebens direkt als ein „Essen" eingeführt, als das „wahre Essen" 55, davon sinnliche Ernährung nur ein abbildliches ἐπίγειον. Das bedeutendste Moment des Gedankenfort-

schrittes bringt aber erst der Satz καὶ ὁ ἄρτος δέ = atque etiam panis: *und* (etwas Bedeutendes zu dem Gesagten hinzufügend) *andererseits* (das Hinzugefügte als ein Neues hervorhebend; s. Zn, Komm. 342 54) *ist das Brot:* so auch I Joh 1 3 III Joh 12 (Kl), während die Parallelen 8 16 17 15 27 erlauben würden, bei der gewöhnlichen Bedeutung „aber auch" stehen zu bleiben (Ws). Jedenfalls geht die Rede von dem, was er ist, zu dem weiter, was er gibt. Daher tritt — als zweites Moment des Fortschrittes — an die Stelle des spendenden Vaters der Sohn (ἐγὼ δώσω) und — ein drittes Moment — weil doch das Gespendete vom Spender wenigstens formal verschieden sein muss, an die Stelle des vom Vater der Welt geschenkten, in die Welt gesandten Sohnes dessen Fleisch. Während nun bei der LA von BCDL syr sin cur Cod. it vg ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς darüber gestritten werden kann, ob nach gewöhnlicher Verbindung ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ. noch zum Prädikat ἡ σάρξ μου gehört, wobei etwa διδομένη aus δώσω zu ergänzen wäre (vgl. die ähnliche Breviloquenz I Kor 11 24 nach richtiger LA), oder zu ἐστίν (Ws; aber die so entstehende Prägnanz der Rede geht weit über 11 4 hinaus und entspricht dem johann. Stil wenig, nötigt überdies ἡ σάρξ μου als Apposition zu ὁ ἄρτος zu fassen, vgl. dagegen Kl), lässt die LA ℵ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἡ σάρξ μού ἐστιν (B. Brk) nur die Deutung zu, dass Jesus als das Brot, von welchem er 27 geredet und an dessen Niessung er soeben noch ewiges Leben geknüpft hat, es also geben wird zum Besten des Lebens der Welt, sein Fleisch bezeichnet. Abzuweisen ist jedenfalls die erleichternde rec. ἡ σάρξ μού ἐστιν ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ., die freilich auch ihre Verteidiger hat (Bsst, Textkrit. Studien = TU XI 4 1894 S. 102. Schultzen a. a. O. S. 89).

Schwieriger noch als die Wortverbindung ist der Sinn. Schon die patristische Exegese geht nach drei Richtungen auseinander. Während die älteren griech. Theologen unter dem Fleisch die real-menschliche Erscheinung, in welcher sich Christus dem Heil der Welt gewidmet habe, unter dem 43—56 geforderten Essen die geistige Vereinigung seiner Gläubigen mit ihm verstanden hatten (so wesentlich auch noch Neuere, wie Lobstein, La doctrine de la sainte cène 1889 S. 131—158), dachte Aug., dem die Reformatoren und die meisten Neueren folgten, an den Versöhnungstod, die spätere griech. Exegese seit Chrys. und Cyrill, gefolgt von den Katholiken (zuletzt Calm 242—259), an das Abendmahl. Die erste Erklärung knüpft an 1 14 17 2 I Joh 4 2 an und wird durch das Schlussresultat der Verhandlungen gewissermassen bestätigt (S. 150 f.). Aber letzteres wird nur auf einem Umwege erreicht, welchem zuvor sein Recht werden muss, denn ein so allgemeiner Gedanke wäre einfacher auszudrücken gewesen und ist im Vorhergehenden schon einfacher ausgedrückt worden. Nicht auf Vergangenes, sondern auf Zukünftiges weist δώσω hin, worauf sich deshalb vornehmlich die Anhänger der zweiten Weise berufen, indem sie nach 1 29 3 14 I Joh 4 10 auslegen. Erhob sich der Widerspruch bisher schon dagegen, dass Christus das Brot des Lebens sein wolle, so steigert er jetzt das Anstössige der Rede: erst dann werde er das Himmelsbrot zur Gesundung der Welt recht und ganz sein, wenn er sein Leben für die Welt dahingegeben hat; daher 53 der Hinzutritt des Blutes. Aber das Blut hat so wenig selbständige Bedeutung neben dem Fleisch, wie irgend einer der Parallelausdrücke neben seinem Seitenstück, hebt nur ausdrücklicher die menschliche Leiblichkeit hervor (Bugge); und im Zusammenhang bedeutet διδόναι nicht ein Dahingeben an Gott (zur Opferung im Tode), freilich auch nicht das Eingehen in den Fleischesleib (J. Réville 182), sondern eine Schenkung an die Menschen, eine Darbietung von Nahrung (Pfl II 497). Als solche, als Gabe und Sache des Genusses, kann wohl Fleisch in Betracht kommen, nicht aber als Ausdruck für eine Tatsache des Lebens Jesu, sei es nun ein Tun oder ein Leiden. Auch spitzt sich der Gedanke der Rede keines-

wegs so zu, dass zugleich ein Uebergang von der Person Christi, die bisher als Lebensbrot galt, auf ein Faktum, auf sein Werk, auf seinen Tod statt hätte. Das wäre ein novum. Statt dessen steht vielmehr schon seit lange (s. zu v. 40) eine genauere Angabe darüber zu erwarten, inwiefern Christus, der Gegenstand des Glaubens, auch Brot, d. h. Gegenstand eines Genusses, einer Aneignung sein kann. Daher die lutherische Orthodoxie seit der Konkordienformel hier die Lehre von der „geistlichen Niessung“ begründet fand, welche von der manducatio sacramentalis, die vor allem manducatio oralis sein soll, scharf zu scheiden sei. Dagegen hängt es mit dem Zurücktreten dieser scholastischen Unterscheidung und überhaupt mit der modernen Umdeutung des Dogmas zusammen, wenn die neuere lutherische Orthodoxie die johann. Stelle wieder direkt auf das Abendmahl oder wenigstens auf das religiöse Gemeinschaftsverhältnis mit dem fleischgewordenen Logos, wie es Voraussetzung des Abendmahls ist, auf die Idee des letzteren bezieht (auch Bunsen IX 361 f.). Ebenso haben die Reformierten trotz ihrer Ausl. vom Versöhnungstode die Stelle immer als hermeneutischen Kanon für den geistigen Genuss im Abendmahl gebraucht, und Zwinglis Lehre insonderheit stellt eine unter dem Einfluss von Joh 6 geschehene Deutung der Einsetzungsworte dar. Calvin aber bekennt Inst. IV 17 4 coenam nihil aliud esse quam conspicuam eius promissionis testificationem quae Johannis sexto datur. Dazu kommt endlich die ganze kritische Richtung von Bretschneider. Str. Br. Hgf bis auf Hsr IV 419 bis 422. Thm 502 f. Wzs, ApZt 527 577 f. Pfl II 361—363 496—501. O. Htzm 46 66 f. 227. Schultzen. J. Weiss, Nachfolge 50. J. Réville 179. Grill I 300. Loisy 454 ff. Kr II 33 ff. E. F. Scott 122—129. Htm 244 f.; vgl. auch Hrk, DG I [3] 202. Nur unter Voraussetzung der Bekanntschaft mit der mystischen Handlung erscheint die mystische Rede nicht gleichsam ins Blaue gesprochen. Der Uebergang aber von σῶμα zu σάρξ wird teils dadurch verständlich, dass Joh von der Person ausgeht, deren Bestandteile nach alttestamentl. Anschauung σάρξ und αἷμα sind (Schultzen 83), teils erklärt er sich aus der liturgischen und dogmatischen Sprache der Zeit (Christus gekommen und erschienen im Fleisch, gelitten und gestorben nach dem Fleisch, I Pt 3 18 4 1 I Tim 3 16 Barn. 5 6 10—13 6 7 9 14 7 5 12 10 Herm. Sim. V 6 5—7), wie sich die σάρξ im Abendmahlsritus auch sofort einstellt bei Justin. Ap. I 66 und Ign. Smyrn. 7 1 Rm. 7 3. Vom Abendmahl wird somit hier ganz in derselben Weise gehandelt, wie 3 5 von der Taufe, ebenso vorwegnehmend vom Standpunkte des geschichtlichen Jesus, wie rücktragend vom Standpunkt des Schriftstellers aus. Findet man es unjohanneisch und mit 40 47 5 24 unvereinbar, dass die ζωή nachträglich von der Teilnahme an Kultushandlungen abhängig gemacht werde (Ws 224), so müsste man ebenso auch Rm 6 3—5 I Kor 10 16—21 11 27—29 Gal 3 27 unpaulinisch finden. Zugehörigkeit zur Gemeinde ohne Beteiligung an den, die Gemeinschaft bildenden, mysteriösen Akten gibt es weder für den einen, noch für den anderen Schriftsteller (Schultzen 83), überhaupt nicht für den antiken Menschen (Anrich, Mysterienwesen 118). Nur unter der Voraussetzung, dass Joh eine Belehrung über das Abendmahl beabsichtigte, versteht sich einerseits der Sinn der beiden einleitenden Geschichtsbilder (S. 136 f. 138 f.)), andererseits die Tatsache, dass er am geschichtlich richtigen Ort die Stiftung desselben einfach übergeht; indirekte Beziehung auf das Abendmahl daher auch bei Lobstein 147—153. Bugge 173 f. Zn, Komm. 348—356, während sich in unseren Tagen gänzlich ablehnend verhalten Ws 222—224. Cremer, PRE [3] I 35 f. Andersen, D. Abdm. in den zwei ersten Jahrh. nach Chr., ZntW 1902 S. 134 und Wdt 128—130 eine Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen Sinn von 51—58 und der vom Evglsten eingetragenen Deutung auf das Abendmahl befürwortet. Vgl. zum Ganzen und zum Folgenden NtTh II 499—511 und Archiv f. Religionswissenschaft VII 1904 S. 66—69: Sakramentliches im NT; zur Geschichte der Auslegung V. Schmidt, Die Verheissung der Eucharistie (Joh 6) bei

(gegeben) für das Leben der Welt. 52 Da stritten die Juden unter sich
und sagten: wie kann dieser uns das Fleisch zu essen geben? Da sagte
Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr nicht das
Fleisch des Sohnes des Menschen esst und sein Blut trinkt, habt ihr
nicht Leben in euch. 54 Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt,
hat ewiges Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken.
55 Denn mein Fleisch ist wahre Speise und mein Blut ist wahrer Trank.
56 Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich

den Vätern I 1900 und Zn, Komm. 344 57.

Der Fortgang **52** bringt einen Einwurf der ganz an die Art erinnert, wie 34 ein ähnlicher den Fortgang des Gespräches ermöglicht hat (Ws). Dabei wird aus dem Murren 41 bereits eine heftige Kontroverse, die sie unter sich darüber führen, wie das Wort 51 zu nehmen sei. Eben weil sie es materiell (kapernaitisch: terminus technicus der Dogmatik) verstehen, führen sie auch den Begriff φαγεῖν in der neuen Verbindung mit τὴν σάρκα, wozu B it syr sin cur ein αὐτοῦ fügen, (statt wie bisher τὸν ἄρτον) ein, und Jesus nimmt ihn **53** sofort auf. Dem parallel bildet sich nunmehr auch in Fortsetzung des 35 eröffneten Parallelismus der Ausdruck πίνειν τὸ αἷμα, womit, da Blutgenuss (und hier sogar Blut des Menschensohnes: Anthropophagie) für die Juden ein Greuel ist, der Anstoss auf die Spitze getrieben, die geheimnisvolle Formel aber, um die es sich handelt, auch in aller Schärfe ausgesprochen ist (O. Htzm 226). Erst jetzt ist die ganze Terminologie des Abendmahlsritus Mt 26 26 28 beisammen: εὐλογεῖν = εὐχαριστεῖν, διδόναι ἄρτον, φαγεῖν, πίνειν, αἷμα und (statt τὸ σῶμα) ἡ σάρξ (μού ἐστιν) ὑπέρ. Mitnichten also wendet sich der Gedanke mit Einführung des αἷμα dem Versöhnungstode zu (vgl. das pro et contra bei dW-Brk), sondern der Besitz des Lebens wird ausschliesslich den Gliedern der, im Abendmahlsgenuss sich bekenntnismässig zusammenschliessenden, Christusgemeinde zugesprochen. An diese wendet sich der Evglst direkt; daher neben dem Futurum das Präsens. In **54** wechselt der allerdings stärkere, mehr die Handlung, als den Genuss bezeichnende Ausdruck τρώγειν nur zufällig mit φαγεῖν (Ws; vgl. Nestle, Theol. Ltbl. 1903 S. 314). „Zur Erklärung wird nichts getan, als wiederholt, dass nur wer diese Bedingung erfüllt, ewiges Leben hat und von Christus am jüngsten Tage auferweckt wird“ (O. Htzm 226). Aber eben auf letzteres kommt es an, da an den gegenwärtigen Heilsbesitz die zukünftige Vollendung und eine, in der völligen Ueberwindung des Todes bestehende, Naturwirkung geknüpft erscheint. „Die zu Grunde liegende Vorstellung ist wohl die, dass bei der Auferweckung der Gläubigen durch Christus am jüngsten Tage (39 40 54 55) die jenen im heiligen Mahl mitgeteilten Kräfte zur verklärenden Neubildung des Leibs als ihrer spezifischen Wirkung in Tätigkeit versetzt werden“ (Grill I 300). Auf diesem Schlusspunkt der ganzen Entwickelung wird sich **55** erst recht zeigen, dass sein ***Fleisch und Blut*** die den Menschen dauernd am Leben erhaltende Nahrung, also ***wahre Speise*** ist, sei es nun, dass man ἀληθής (dafür ℵD rec. ἀληθῶς; Zn, Komm. 347 59) im Gegensatz zum bloss Scheinbaren (Cr 119) oder Irdischen (Kl), sei es, dass man es geradezu = ἀληθινός nimmt (Schlt 71). Dieselbe Wirkung war allerdings 40 47 (3 15 16 36 5 24) an den Glauben geknüpft. Wie es aber **56** im Begriff einer wahren Speise liegt, dass sie dauernd ernährt (Ws), so wird auch der ihn sich assimilierende Gläubige auf bleibende Weise mit Christus vereinigt; er ist in Christus (I Joh 2 9 10) und Christus in ihm (15 4–7, vgl. 17 23 I Joh 2 24 3 6 24 4 16):

in ihm. 57 Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich um des
Vaters willen lebe, so wird auch der, der mich isst, um meinetwillen
leben. 58 Solcher Art ist das Brot, das aus dem Himmel herabgekommen
ist, nicht so, wie die Väter gegessen haben und gestorben sind; wer
dieses Brot isst, wird in Ewigkeit leben. 59 Dieses sagte er an syna-

---

unio mystica. Am Schlusse haben D. Cod. it eine Weiterung (deren Echtheit LOISY 463 im Gegensatz zu ZN, Komm. 348 60 für möglich hält), darin ganz kontextwidrig von σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου gesprochen wird. Wie die mystische Formel die Folge des, an sich immer im gleichen Dunkel verharrenden, Geniessens beschrieben hat (O. HTZM 226 f. BUGGE 176), so **57** die Folge jener mystischen Vereinigung (WS). Der Nachsatz beginnt nicht schon mit κἀγώ (CHRYS), sondern erst mit καί, wovor, wie oft, ein οὕτως ausgefallen ist. ***Gesandt hat*** ihn ***der lebendige Vater***, welcher 5 26 ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, aber auch τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ, so dass dieser lebt ***um des Vaters willen*** (WS. WZS. HTM), worin also nicht die, dem johann. Gebrauch der Präposition fernliegende, Zweckvorstellung zu suchen ist, was auf den Gedanken von 4 34 führen würde (THM 504: der Lebensgrund ist zugleich Lebenszweck, der Lebensunterhalt zugleich Lebensinhalt), sondern die Anschauung, dass der Sohn es dem Willen des Vaters zu danken hat, dass er ein selbständiges Leben führt. Wie aber entsprechend seiner Sendung vom Vater der Sohn lebt, so lebt entsprechend seiner Ernährung durch den Sohn der an diesen Glaubende. Wie hier, so tritt auch im Schlusswort **58** die Darstellungsweise mit σάρξ καὶ αἷμα wieder zurück hinter der einfacheren Gleichung ἐγώ = ἄρτος τῆς ζωῆς, womit der Ausgangspunkt 31 (woher auch ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς) wieder erreicht, zugleich aber auch durch Bezugnahme auf das Manna (οὐ καθώς, Brachylogie) auf 31 32 49 zurückgegriffen wird. Das οὗτος (von solcher Beschaffenheit, vgl. 50) sieht daher mindestens auf 51—57 (WS), wenn nicht auf 32—57 (SCHZ) zurück. Der abschliessende Satz wiederholt das Prädikat aus dem Eingangswort 47, während an Stelle des Subjekts ὁ πιστεύων das andere ὁ τρώγων με tritt. Damit ist jenes im Rest gebliebene Problem (S. 147) deutlich gekennzeichnet und das Folgende soll die Lösung bringen. Vorher aber schliesst die Szene **59** mit nachträglicher Angabe der Lokalität ab: ***an synagogaler Stelle*** (ohne Artikel). Dabei verlangt ταῦτα schlechterdings Ausdehnung bis auf den Anfang der ganzen Unterredung 26, und am wenigsten ist es zulässig, die Notiz als einen Beweis bestimmter geschichtlicher Erinnerung geltend zu machen und sich gleichzeitig ihrer Tragweite zu erwehren, indem man 25—29 als eine Sache für sich vom folgenden trennt (WS) oder gar im ganzen Abschnitt zwei Reden ineinandergeschoben findet, von welchen nur die eine in der Synagoge, die andere am Seeufer gehalten worden wäre (CHASTAND 241—243). War also 25 nach streng buchstäblicher Auffassung eine Szene im Freien angedeutet, so findet vielmehr ein Widerspruch statt (HSR IV 402). Vgl. 8 20.

Wie nach der synopt. Speisung die Juden Mc 8 11 = Mt 16 1 ein σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ fordern (WS), so nimmt Christus von einer ähnlichen Forderung 30 Anlass, sich als ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ darzustellen. Das Gespräch bewegt sich, analog dem mit Nikodemus (LOISY 458 f.) und dem mit der Samariterin (THM 495), durch Missverständnisse fort (s. zu 34 42 52) und zerfällt in die durch letztere markierten drei Abschnitte 26—40 41—51 52—58 (LDT I 491). Zuerst ist Christus das in der, v. 5—13 erneuerten, Mannaspendung typisierte Brot vom Himmel (33); dann ist dieses Brot sogar sein Fleisch (51); endlich bietet er dieses Fleisch zum Essen und sein

gogaler Stelle lehrend in Kapernaum. [60] Viele nun von seinen Jüngern sagten, als sie (es) hörten: hart ist diese Rede; wer kann sie anhören?

Blut zum Trinken dar (53): ein dreifacher Kreis von „wahrhaft gesuchten Paradoxien" (KM III 288), durch welche nicht bloss der johann. Christus in geschichtlich unbegreiflicher, synoptisch unbestätigter Absichtlichkeit sich den galiläischen Jüngerkreis entfremdet (v. 60 66), sondern auch der Evglst seine Leser in einer Weise stösst und schraubt, die sich schlechterdings nur erklärt, wenn es sich 52 um einen ganz bestimmten, formulierten Anstoss handelt. Zu einem solchen ist nun freilich innerhalb des synopt. Lebensbildes und in Palästina überhaupt kein Anlass denkbar. Wohl aber ist dafür auf jüd. (Justin. Dial. 10 17 108 117) wie heidn. Boden schon seit Beginn des 2. Jahrh. (vgl. NEUMANN, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I 1890 S. 21 f. 25 27 30 f.) oder noch früher (SOMMER, Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreussen II 194) als Wirklichkeit bezeugt das Entsetzen der Welt ob der Θυέστεια δεῖπνα (HSR IV 422. O. HTZM 67. J. RÉVILLE 179. PFL II 363. LOISY 465. WERNLE, ZntW 1900 S. 58 f.; Anfänge unserer Religion ² 1904 S. 537). Damit ist dann aber nur wieder die Beziehung auf den Abendmahlsritus hergestellt, dessen Bildersprache mit ihrer Doppelseitigkeit allein Veranlassung zu der Einkleidung des Begriffes gläubiger Aneignung in die Anschauungen des Fleisch-Essens und Blut-Trinkens Veranlassung bieten konnte. Seitdem einmal das Mahl des Herrn unter der bekannten Doppelgestalt eingeführt war, konnte von einem Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes nur mit Beziehung auf diesen hl. Brauch geredet werden, müssen daher dieser Terminologie sich bedienende Sätze die Anschauungen des Evglsten über den Sinn des Brauches enthalten. Ohne Zweifel gab die Typologie I Kor 10 3 4 (O. HTZM 119 134 186, vgl. 224 über γογγύζειν = I Kor 10 10) die Veranlassung, „der Mannaspende Mosis eine andere Gnadengabe der Christen gegenüberzustellen, welche ebenso ein Mysterium von der Wesenheit und Wirksamkeit des Logos, wie das Manna ein Typus des Gesetzes ist" (THM 502). Dabei darf man jedoch die Grunddifferenz zwischen der paul. und johann. Anschauung nicht übersehen. Das Bestreben des Paulus war darauf gerichtet, die Beziehung des Herrenmahls auf den Tod Jesu nicht verloren gehen zu lassen (I Kor 11 23–27). Joh dagegen trennt die Idee des hl. Mahles, indem er sie im Gefolge der Speisungsgeschichte entwickelt, von der Passion. Sein Bild lehnt sich einerseits an jenes, auf der Höhe der messianischen Tätigkeit Jesu gefeierte, Mahl der Freude, darin Christus sich als Lebensspender offenbart, und wird andererseits zeitlich dem Schatten des Todes entrückt, in welchem es für Pls seine ganze und ausschliessliche Bedeutung gefunden hatte; NtTh II 503 507. PFL II 499. O. HTZM, ZntW 1904 S. 112 f. HTM 245. Das Urteil über die Geschichtlichkeit der Rede wird kaum dadurch berührt, ob man nun unter den drei S. 146 f. unterschiedenen Auffassungen von 51–58 die zweite (WS) oder die dritte (RÜCKERT, Abendmahl 291 f.) in eine Rede Jesu, deren ursprünglicher Sinn nur in der Richtung der ersten gelegen sein könnte, eingetragen sein lässt. In die galiläische Zeit passt die Erklärung über den Versöhnungstod so wenig wie die über die Abendmahlsinstitution.

Die Entscheidung in Galiläa. 6 60–71. Vorausgesetzt ist
60, dass der Halbglaube der Galiläer infolge der Rede Jesu in vollkommenen Unglauben umschlug. Aber auch die μαθηταί (im weiteren Sinne, wie aus 67 hervorgeht) bringen ihre Einreden: σκληρός ist spröde, steif, rauh, hart, streng (Mt 25 24); hier nach 61 was hart eingeht, Anstoss gibt. Dieser Anstoss ist aber nicht etwa das paul. σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, sondern gilt dem Umstande, dass derjenige, auf welchen sie ihre messianischen Hoffnungen gesetzt haben, nicht aufhört, sich in abstruser Rede zu ergehen über den

**61 Jesus aber, der bei sich wusste, dass seine Jünger darüber murrten,
sagte zu ihnen: nehmt ihr daran Anstoss? 62 Wenn ihr nun den Sohn
des Menschen hinaufsteigen seht, wo er vormals war? 63 Der Geist ist
es, der Leben spendet; das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich**

Genuss seines Fleisches und Blutes, welches auch sie in der Weise der Juden 52 fassen (Schz). Darum wollen sie nicht länger *zuhören* (wenn ἀκούειν „verstehen“ bedeuten sollte, müsste αὐτόν folgen, während αὐτοῦ = τοῦ λόγου ist). Was vorgeht, merkt **61** Jesus ἐν ἑαυτῷ: zwar nach Mc 5 30, hier aber das höhere Wissen andeutend (Loisy 467). In seiner Frage liegen Verwunderung und Tadel. Möglicherweise soll οὖν **62** darauf hinweisen, dass Jesus beabsichtigt, das σκάνδαλον noch zu verstärken, in welchem Falle zu supplieren wäre τοῦτο ὑμᾶς οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει; wenn schon die Reden vom Tode ärgerlich befunden, wieviel mehr sein wirkliches Eintreten! Aber vom Tode ist ja die Rede gar nicht gewesen und die wirkliche Meinung kann nur dahin gehen, seine Zukunft sei die Lösung des Rätsels seiner Gegenwart (Ldt). Das οὖν, statt dessen man zunächst eine entgegensetzende Partikel erwarten könnte, dient hier dazu, die Frage 61 fortzuführen und von der Gegenwart in die Zukunft überzuleiten. Zu ergänzen aber ist nicht sowohl καὶ τότε ὑμᾶς τοῦτο σκανδαλίσει als vielmehr, da τοῦτο 61 den Inhalt des Anstosses 52 zurückrief: wie könnt ihr dann noch sein Fleisch essen? (O. Htzm 227). Aehnliche Aposiopesen des Nachsatzes bei Konditionalsätzen vgl. Lc 13 9 Mc 7 11 Act 23 9 und besonders Rm 9 22 23. Jesus sucht also das σκάνδαλον diesmal nicht zu steigern, sondern zu lösen, indem er auf eine im späteren Verlaufe seines Lebens eintretende Katastrophe hinweist, welche jedes Missverständnis seiner Worte vom Genusse seines Fleisches und Blutes ausschliessen werde. Diese Katastrophe tritt aber dann ein, wenn des Menschen Sohn wieder dahin zurückkehrt, wo er zuvor war. Der Ausdruck ἀναβαίνειν ist hier gewählt mit Beziehung auf das καταβεβηκέναι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, von welchem zuvor die Rede war, und setzt Präexistenz voraus. Die Sache aber fällt zusammen mit dem Hingang zum Vater 7 33 13 3 16 5 7 28, welcher 20 17 auch als Auffahrt zum Vater, 3 13 als Himmelfahrt erscheint. Von letzterer und der damit verbundenen himmlischen Verklärung hat daher die kirchliche Erklärung (seit Cyrill) unsere Stelle mit Recht verstanden. Nur dass die johann. Himmelfahrt begrifflich mit der Rückkehr in den vorirdischen Zustand zusammenfällt, daher nicht mit Notwendigkeit sinnenfällig gedacht werden muss, trotzdem dass von θεωρεῖν wie v. 19 die Rede ist (Loisy 469. Htm 245; anders Zn, Komm. 359). Dort haben sie eine ätherische Leiblichkeit gleichsam probeweise schon kennen gelernt; eine umfassendere Erfahrung derselben Art steht ihnen noch bevor (Hönig 1871 S. 548 f. Hsr IV 422); vgl. überhaupt für θεωρεῖν 4 19 8 51 12 45 14 17 17 24. Sobald die angedeutete Erfahrung gemacht, Christus in seiner pneumatischen Daseinsweise erkannt ist (Thm 505 f.), wird es auch selbstverständlich sein, dass ein Verzehren seines irdischen Fleisches und Blutes das ihm eigentümliche Leben nicht vermitteln kann und dass an ein solches Essen niemals gedacht war (Km III 289). In der Tat verschwinden von hier aus beide Anstösse, welche man an der vorangehenden Rede hätte nehmen können. Dies wird **63** in Sätzen gezeigt, welche wie die in 3 34 allgemein ausgedrückt sind, aber speziell auf Christus angewendet sein wollen. Denn so gewiss es sich 52 um die σάρξ Χριστοῦ handelt, so gewiss auch hier (Grill I 290 339), also nicht etwa gerade mit Ausschluss derselben nur um das sündige Menschenfleisch

(lutherische Orthodoxie). Erstlich kann somit überhaupt keine Materie, kein Fleisch Leben im eigentlichen Sinne des Wortes erzeugen (zu ὠφελεῖν ist zu ergänzen ad vivificandum, BENGEL), sondern nur vom Geist wird Geist erzeugt, nur Leben bringt Leben hervor. ***Der Geist***, das ist II Kor 3 17 der erhöhte Christus, ***macht lebendig*** II Kor 3 6 (aus welcher Stelle das Missverständnis der griech. und luther. Ausl. sich erklärt, als sei hier vom sinnlichen und geistigen Verständnis der Worte Jesu die Rede). Ist aber das anzueignende Objekt kein materielles, so schwindet auch der zweite Anstoss: es fällt jedes eigentliche τρώγειν τὴν σάρκα αὐτοῦ, zumal wenn es als heilsvermittelnd gedacht werden wollte. Denn Leben schaffendes Prinzip ist und bleibt allein der Geist. ***Die Worte, die ich zu euch geredet habe*** (alle, nicht etwa bloss 51—58), ***sind Geist***, Träger und Vermittler des Geistes ***und*** insofern auch ***Leben***, Quelle des Lebens für die, welche ihnen Gehör schenken (GRILL I 35 f.). Diese zweite Hälfte des Verses gehört eng mit 64 zusammen.

Damit sind wir zu 51 a zurückgekehrt und stehen jetzt wieder einfach vor der Grundwahrheit des ganzen johann. Lehrbegriffes, dass Leben überall nur in Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes zu finden ist. Daraus ergibt sich nun das Problem: wie verhalten sich die zuvor und danach entwickelten Gedanken zu den Ausführungen, die sie einschliessen 51 b—56 (oder 58)? Während es 63 lautet: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts", kann man unmöglich deutlicher als es 53—56 geschieht die Idee ausdrücken, dass „im Herrenmahl ein wirklicher Genuss des Fleisches und Blutes stattfinde, und dass dieser Genuss das notwendige Mittel sei, um die mystische Verbindung mit Christus (das „Bleiben in ihm" und sein Bleiben in uns) zu erhalten und damit ewiges Leben sich eigen zu machen, das auch die Bürgschaft künftiger Auferstehung in sich schliesst" (PFL II 497). Hier haben wir eine direkte Parallele zu dionysischen und anderen Kulten, in welchen der Genuss geweihter Speisen in leibhaftige Verbindung mit dem Heilsgott, dem Spender und Bürgen jenseitigen ewigen Lebens versetzt. Wie ist die mit 60 überraschend einsetzende Wendung zu erklären? Wenig Beifall hat die radikalste Lösung der Schwierigkeiten gefunden, die in 51—59 (SPITTA, Z. Gesch. u. Lit. des Urchristent. I 1893 S. 116 ff. 279 310) oder 51 b—56 (v. DOBSCHÜTZ, Sakrament u. Symbol im Urchristentum, StKr 1905 S. 16 f. 37) eine Interpolation sieht. Vgl. dagegen z. B. SCHULTZEN 77 ff. PFL II 362 und von sprachlicher Seite aus CALM 251. Ihr liegt aber der richtige Eindruck zu Grunde, dass die eigenste Meinung des Evglsten 63 zum Ausdruck komme. Ihr gegenüber erscheint die Gedankenreihe, welche das sakramentale Essen und Trinken des Fleisches und Blutes als unentbehrliches Mittel des ewigen Lebens bezeichnet, als ein Fremdkörper. Joh hat ihn aufgenommen, weil er das in Kultus und Glauben der Gemeinde tief eingewurzelte Mysterium nicht übergehen wollte. Aber wie hat er sich zu ihm gestellt? Ist 63 nur als eine Erklärung der vorausgesandten Ausführungen anzusehen, die den zuvor beschriebenen Erfolg speziell auf die lebenwirkende Macht des Geistes zurückführt (PFL II 499. E. v. SCHRENCK, Die joh. Ansch. v. Leben S. 111 f.; ähnl. LOISY 470)? Oder will Joh die im Hinblick auf den Gemeindeglauben und unter Benutzung der liturgischen Formeln entworfene Darstellung wenn nicht direkt bekämpfen (KR I 458 II 58 ff.) und gegenüber der rein geistigen Einwirkung, die von Jesu Selbstdarstellung im Wort ausgeht, als minderwertig darstellen (P. W. SCHMIEDEL, II 68; PrM 1899 S. 132. WERNLE, ZntW 1900 S. 59), so doch erheblich mildern und verklären (WREDE, Charakter u. Tendenz 56. E. F. SCOTT 122—129. HTM 245. Doch auch PFL II 496 u. vgl. J. RÉVILLE 183 f.)? Das würde noch keineswegs bedeuten, dass der Verf. die sakramentale Anschauung vom Abendmahl perhorresziert hätte. „Für ihn lagen realistisch-sakramentale und spiritualistische Auffassung durchaus ineinander. Es ist im Grunde dieselbe Anschauungsweise...·

zu euch geredet habe, sind Geist und Leben. 64 Aber es sind von euch
einige, welche nicht glauben. Denn Jesus wusste von Anfang an, welche
es sind, die nicht glauben, und wer es ist, der ihn verraten werde.
65 Und er sagte: deshalb habe ich zu euch gesagt, dass niemand zu mir
kommen kann, es sei ihm denn von dem Vater gegeben. 66 Deshalb
nun traten viele seiner Jünger zurück und wandelten nicht mehr mit
ihm. 67 Da sagte Jesus zu den Zwölfen: doch nicht auch ihr wollt
weggehen? 68 Simon Petrus antwortete ihm: Herr, zu wem sollen
wir fortgehen? Worte ewigen Lebens hast du. 69 Und wir haben ge-

---

wie bei den Wundern und den geschichtlichen Ereignissen ...... Diese sind ihm ja durchaus wirkliche, materielle Vorgänge, und doch liegt ihr eigentlicher Wert in der geistigen Wahrheit, die sich in ihnen ausprägt" (Htm 245; vgl. Hrk, Mission [2] I 198 f.).

Aber der wahre Grund des Anstosses liegt gar nicht in dem σκληρὸς λόγος 60, sondern in der Tatsache des fertigen Unglaubens, die **64** wenigstens mit Bezug auf τινές konstatiert wird aus dem übernatürlichen Wissen 2 24 25 heraus. Nur die Pneumatiker verstehen das Wort, das selbst Pneuma ist. Deshalb kommt es sofort zur Scheidung zwischen ihnen und den Psychikern. Um jeden Schein einer Enttäuschung Jesu durch Misserfolg zu beseitigen (gegen die synopt. Voraussetzung Mc 6 6), wird ausdrücklich hervorgehoben, dass er *von Anfang* ihres Zusammenseins (wie 15 27 16 4) seine Jünger und insonderheit auch den Verräter (vgl. 70) gekannt habe. Von der gegenteiligen Annahme aus argumentierte noch Celsus (Orig. 2 9 12) gegen die Göttlichkeit Jesu: also ein apologetisches Moment! In διὰ τοῦτο εἴρηκα **65** liegt ein ungenauer (wie v. 36) Rückweis auf v. 37 44 45. Weil er voraussah, dass sogar scheinbare Jünger finaliter ungläubig sein werden, hat er im Voraus darauf hingewiesen, dass das Kommen zu ihm nicht in des Menschen eigener Macht steht (Ws, Lehrbegr. 149), sondern vom Vater ausgeht: ἐκ statt des gewöhnlichen παρά, wie in dem anklingenden Satz 3 27 (O. Htzm 228). ***Deshalb*** **66** (ἐκ τούτου wie 19 12, doch passt auch die gewöhnliche Ausl. = seither, da καὶ οὐκέτι κτλ. zeigt, dass das Weggehen kein momentanes war) ***gingen viele seiner Jünger*** εἰς τὰ ὀπίσω = אָחוֹר, d. h. in der veränderten Richtung ihres Wandels gab sich die Veränderung ihrer inneren Stellung kund. Um so mehr Veranlassung für Jesus **67**, die Vertrauensfrage auch an ***die Zwölfe*** zu stellen, die hier, wo ihr Kreis sich definitiv schliesst, erstmalig genannt werden. Die Versicherung, die Szene müsse erheblich später fallen als die zuletzt erzählten Verhandlungen (Ws), kann sich nicht auf unseren Text berufen, sondern nur auf die Erwägung, dass sich der Abfall in seinem ganzen Umfang erst allmählich herausstellen konnte; eine Erwägung, die aber unser Evglst eben nicht angestellt hat. Jesus fragt: ***doch nicht auch ihr wollt weggehen?*** Diese, natürlich auf verneinende Antwort angelegte, Deutung der synopt. Formel Mc 8 29 (Ws) will den Angeredeten zum klaren Bewusstwerden des Zugs von oben verhelfen, der sie zu ihm geführt hat und dauernd mit ihm verbindet. Pt antwortet **68** mit einer Bestätigung und Umschreibung von 63 τὰ ῥήματα κτλ. Zu dem objektiven kommt **69** noch ein subjektiver Grund πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν; erst musste in den Jüngern die Ueberzeugung zum Durchbruch gelangen, dass Jesus Messias ist; dann erst konnte ihnen die tiefere Erkenntnis dessen aufgehen, was damit gegeben sei (Ws, Lehrbegr. 25). Umgekehrt kann aber

glaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist. [70] Jesus antwortete ihnen: habe ich nicht euch, die Zwölfe, ausgewählt? Und einer von euch ist ein Teufel. [71] Er meinte aber den Judas, den Sohn des Simon, des Iskarioten; denn dieser sollte ihn verraten, der einer von den Zwölfen war.

bei dem dehnbaren Begriff des johann. πιστεύειν die neugewonnene Erkenntnis auch hinterher zur festeren Ueberzeugung sich gestalten; daher die Stellung 17 8 I Joh 4 16. Weil aber der Glaube an Christi Worte die Erkenntnis seiner Zugehörigkeit zu Gott bedingt (O. Htzm 228), heisst er ***der Heilige***, Geweihte ***Gottes*** = ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν 10 36, ὁ ἅγιος schlechthin I Joh 2 20 Apk 3 7; s. zu Mc 1 24 = Lc 4 34. Im Munde des Pt ist dies = ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, sofern auch dieser Ausdruck den Messias nach seiner sittlichen und religiösen Stellung zu Gott kennzeichnet; s. zu Mt 2 15. Ueber das Verhältnis von Glauben und Wissen s. S. 16; NtTh II 378 f. 487 f. E. F. Scott 271—275 (dazu W. W. Holdsworth, Exp. 7. Ser. 1907 S. 182 bis 192). Die Voraussetzung der Antwort, dass sie im Namen aller gegeben sei, erfährt **70** eine Korrektur, zum Beweise, dass Jesus keine Täuschung erfahren hat. Der Lichtseite der Krisis tritt noch einmal die Schattenseite gegenüber (Ldt). Der Kontrast wird wie 7 19 in eine Frage gekleidet und mit einfachem καί eingeleitet; über ἐξελεξάμην s. zu Mc 3 14. Wiederholt findet sich der Gedanke 13 18 15 16 19 und im Diatessaron: elegi vos antequam terra fieret = Eph 1 4 (Resch, Agrapha [2] = TU n. F. XV 3 4 1906 S. 145 f.) Hier soll die Erinnerung an die Auswahl andeuten, weshalb sich Jesus, wie er 67 getan, ihres Glaubens an ihn versehen darf (Ws). Inwiefern Judas ***ein Teufel*** (διάβολος bei Joh immer Substantiv und in dieser Bedeutung) ist, erhellt aus 13 2 27. „Was der Teufel für Gott ist, das ist Judas für Jesus ... So wenig Gott den Satan aus der Weltgemeinschaft ausschloss, so wenig sollte Jesus seinen Widersacher aus seiner Gemeinschaft ausschliessen. Dieser wie jener müssen dem Heilswillen Gottes dienen" (Ldt). Die Behauptung, der johann. Jesus hätte den Judas ohne Voraussicht seines Verrates zum Jünger angenommen (Ws 234. Zn, Komm. 363 f.), ist in ihren Motiven offensichtig, sollte aber durch 64 mit seinem ᾔδει ἐξ ἀρχῆς ausgeschlossen sein (vgl. Loisy 475 f.). Gut klassisch und wie Mc 14 71, steht **71** λέγειν τινά = jemanden meinen. Ueber die Form Ἰσκαριώτης s. zu Mt 10 4. Uebrigens heisst hier und 13 26 der Vater des Judas so, dagegen 14 22 und vielleicht auch 12 4 Judas selbst, wie in der Synopse. Dass er, der ἔμελλεν κτλ. = traditurus erat, ***einer aus den Zwölfen war***, bildet einen tragischen Schlusston nach Mc 14 10 = Lc 22 3.

Wie Lc 9 18–21 das Petrusbekenntnis sich unter Eliminierung der Zwischenstücke an das Speisungswunder 9 10–17 anschliesst (Vkm 251 454 557), bringt jetzt auch Joh den auf keinen Fall zu umgehenden Auftritt Mc 8 27—9 1, nur dass für Joh die synopt. Voraussetzung, wonach Christus die Erkenntnis von seiner Messianität erst zur Reife gedeihen liess, bevor er das Bekenntnis hervorlockte, entfällt (s. Einl. zu Synopt. I 3). Er steigert wohl 68 f. Mc 8 29, aber die Worte des Petrus sind in seinem Evglm nicht der Ausdruck einer den Jüngern eben erst aufgegangenen Erkenntnis, da im Grunde nur wiederholt wird, was 1 49 bereits Nathanael weiss (Jülicher 379). Daher ist auch die Motivierung eine andere. Die beiden Kehrseiten des Abschnitts (60–65 und 66–71) sollen den Fortschritt darstellen, welchen sowohl der Unglaube, als der Glaube in Galiläa gemacht haben, also die grosse Scheidung der Geister daselbst Ldt I 516 521 f. 526 f.). Und zwar sind beide Reihen parallel durchgebildet: der Notiz über den Anstoss 60 entspricht der

Abfall 66, der Aussage Jesu über sein Wort 61–63 das Bekenntnis zu den Worten des Lebens 67–69, der Bemerkung über den Unglauben im Jüngerkreise 64 65 der Hinweis auf den Teufel inmitten der Zwölfe 70 71 (Fr, StKr 1884 S. 153): nach Gottes Willen (65 wie Mt 16 17) soll selbst im kleinsten und engsten Zirkel dieselbe Krisis sich wiederholen, welche eine Sichtung der weiteren Anhängerschaft herbeigeführt hatte. Der durch 65 = 37 44 festgestellte Zusammenhang mit der vorigen Szene zeigt nur, wie Joh zeitlich und örtlich (vgl. die Darstellungen des Mt und Mc) noch differierende Stoffe nach Massgabe innerer Verwandtschaft ihres Gehaltes zusammenstellt (Wzs, EvG 475). Die der Form nach ganz johann. (Ws) Hindeutung auf das letzte Ende 62 entspricht dem Schlusse Mc 8 38 9 1. Darum aber liegt wohl auch 70 eine Umformung von Mc 8 33 = Mt 16 23 vor (O. Htzm 28 103). Schon Lc fand eine solche Bezeichnung des Hauptapostels zu schroff (s. zu Lc 9 23), und Joh entdeckt den „Teufel“ vielmehr in Judas, was dessen ganzer Auffassung als Maske des Antichrists durchaus entspricht; s. zu 18 6. So gewinnt der Evglst für diesen, aus drei Zyklen bestehenden Hauptteil 2 1—6 71 einen kurzen, die fernere Zukunft weissagenden, insonderheit auch an die weiteren Vorgänge beim Abendmahl (Judas, Petrus) erinnernden (Hsr IV 420), Schluss, ähnlich wie 1 51 die Indroduktion mit einem Vorweise auf Zukünftiges geendet hat (O. Htzm 139).

Zweiter Teil.

VII [1] Hiernach wandelte Jesus in Galiläa; denn nicht wollte er in Judäa wandeln, weil ihn die Juden zu töten suchten. [2] Das Fest der Juden aber, die Laubhütten, war nahe. [3] Da sagten seine Brüder zu ihm: mach dich auf von hier und begib dich nach Judäa, damit auch

R e i s e z u m L a u b h ü t t e n f e s t. 7 1—13. Die Imperfekte **1** weisen auf dauernde Verhältnisse, zunächst im Unterschiede von 2 1—12 4 43—54 auf einen längeren Aufenthalt in Galiläa, in welchem die Leser ihre synopt. Erinnerungen unterbringen mögen. Syr cur a b l r Chrys. Blass haben statt ἤθελεν — εἶχεν ἐξουσίαν. Das ἐζήτουν κτλ. sieht zurück auf 5 18. Immer noch also, wie 4 1 3 44, sucht Jesus Konflikte zu vermeiden (Ldt). Da nur dadurch der längere Aufenthalt in Galiläa motiviert, von einer Wirksamkeit in dieser Landschaft aber nichts berichtet ist, erhellt, dass für den johann. Christus die judäische Wirksamkeit die Regel, die galiläische die Ausnahme bildet, wie denn auch Galiläa fortan aus der Geschichte verschwindet. Bald genug naht auch jetzt wieder **2** ein Anlass zu pflichtmässiger Reise nach Jerusalem: ***das Fest der Juden***, welchem Hauptbegriff ἡ σκηνοπηγία untergeordnet wird (O. Htzm 229). Aber warum übte denn nicht schon das Passa 6 4 dieselbe Wirkung? Man könnte antworten: gerade weil Jesus diese Gelegenheit im Frühling versäumt hatte, konnte er das in den Oktober (15. bis 21. Tisri) fallende „heiligste und grösste Fest“ (Jos. Ant. VIII 4 1), dessen Solennität selbst griech. Schriftsteller rühmen (s. zu v. 37). nicht vorübergehen lassen. Freilich sagt Jesus 8, dass für ihn im Gegensatz zu seinen Brüdern keine Notwendigkeit bestände, die Hauptstadt zu besuchen, und kommt 14 erst, nachdem die Feiertage zur Hälfte vorbei sind, zum Tempel, noch dazu nicht, um an den gottesdienstlichen Veranstaltungen teilzunehmen, sondern um zu „lehren“. Zur Reise muntern ihn **3** noch besonders seine Brüder (vgl. 2 12), vielleicht unmutig über den letzten Rückgang 6 66, auf; sie drängen wohl auch im eigenen Interesse ihres Hauses auf eine Entscheidung (Lck); diese soll „nicht im Winkel“ Act 26 26, sondern am Sitze der Theokratie erfolgen, ***damit auch deine Jünger*** — zu ihnen rechnen sich die Brüder nicht —, die in Galiläa nur Zeugen von Misserfolg waren, ***deine Werke sehen, die du*** gewohnheitsmässig ***tust***. Der auf jeden Fall beanstandbare Ausdruck (s. Einl. III 2) ist nicht etwa aus untergelegten Motiven des Zweifels an der Realität dieser Werke (Bg-Crus) oder Spottes (Stier) über die, alsdann ans Licht tretenden, herrlichen Taten (Schw 117) zu erklären. Ebensowenig sind andere Jünger gemeint, als die bisherige Umgebung Jesu (Hgstb). Der Ausdruck will, wie aus dem Fortgange erhellt, besagen, dass die galiläischen Erfolge nichts weniger als ausreichend sind, um ihn vor dem ganzen Volke als Messias zu legitimieren, er mithin sein System ändern müsse, wenn das Interesse seiner Jünger

deine Jünger deine Werke, welche du tust, sehen. 4 Denn niemand tut
etwas im Verborgenen und macht selbst Anspruch auf öffentliche Gel-
tung. Wenn du Derartiges tust, so offenbare dich der Welt. 5 Denn
nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn. 6 Jesus sagt zu ihnen:
meine Zeit ist noch nicht da; eure Zeit aber ist immerfort bereit. 7 Die
Welt kann euch nicht hassen; mich aber hasst sie, weil ich über sie
zeuge, dass ihre Werke böse sind. 8 Geht ihr hinauf zum Fest; ich

nicht erkalten solle (Wzs, EvG 516). Formell ganz nach Lc 8 16 11 33 folgt **4** eine Parallele zu Lc 8 17 12 2 = Mt 10 26: ***Niemand tut etwas*** (aliquid) ***im Verborgenen***, hält mit seinem Tun zurück ***und macht*** doch ***selbst***, für seine Person im Kontrast mit seinem Handeln (Ws), ***Anspruch auf öffentliche Geltung***: ἐν παρρησίᾳ εἶναι kann im Gegensatz zu I Kor 2 7 ἐν μυστηρίῳ λαλεῖν τι = etwas vortragen, was auf dem Markte des Lebens unverstanden bleibt, nur sein = in Freimütigkeit, d. h. in Oeffentlichkeit sein, versari in ore hominum, mit Rücksicht darauf, dass der messianische Beruf ein latentes Wirken nicht gestattet, s. 11 54. Daher ***wenn*** (εἰ dient zur Hervorhebung des logischen Widerspruchs, des Mangels an Folgerichtigkeit) ***du dieses tust***, dein Wirken in den 3 erwähnten grossen Taten besteht, so ***offenbare dich der Welt***, stelle dich ihr vor, majus theatrum quaere (Bengel); denn hier und etwa noch 12 19 18 20 ist ὁ κόσμος „die verschiedenartige Menge der Individuen und Personen, die sich auf der Bühne bewegt, auf der Jesus aufgetreten ist“ (Delff, StKr 1892 S. 77). Wie nämlich (γάρ) **5** schon aus diesem Zweifel an seinem Mut erhellt (O. Htzm 230), ***glaubten nicht einmal seine Brüder***, von welchen es doch am ehesten zu erwarten gewesen, ***an ihn***, welches Urteil charakteristischerweise mit ihrer Anerkennung der ἔργα wohl vereinbar scheint (Ldt): erst für den Fall, dass die Welt 4 sich für ihn erklären sollte, behalten sie sich auch für ihre eigenen Personen eine gleich günstige Entscheidung vor. Eben weil sie ihn damit selbst auf die Bahn der „Welt“ locken und von dem Urteil derselben abhängig machen, darf Jesus nicht Folge leisten, sondern deckt **6** die grundsätzliche Verschiedenheit des beiderseitigen Programmes auf. Sie brauchen bei ihrem Handeln gar nicht auf die Zeit zu achten, können je nach Belieben auf den Schauplatz treten und verschwinden; daran hängt keinerlei Entscheidung; anders verhält sich dies bei seinem Auftreten; bezüglich dieses muss er erst noch einen Termin abwarten. Der tiefere Grund dieser Verschiedenheit liegt **7** in dem inneren Gegensatze, in welchem zwar Jesus, aber nicht seine Brüder zum κόσμος stehen, der hier, wie 14 17 15 18 19 16 20 33 17 9 14 25, Heimstätte und Bereich der Sünde und Gottesfeindschaft ist; s. zu 1 10 12 31 und zu Mt 10 17. Im Munde Jesu hat das Wort also einen anderen Sinn als in dem seiner Brüder 4 (Loisy 488). Diese stehen mit dem Kosmos in innerer Harmonie, gehören selbst zu ihm. Christus aber gehört nicht zur Welt 15 19 17 14, und die Welt hasst ihn, weil ihre bösen Werke in seinem Lichte offenbar werden 3 19. Daher verfolgt sie ihn als Uebertreter des Gesetzes 5 16. Die Stunde aber, die daraus nach 1 resultierende Gefahr herauszufordern, ist in Gottes Rat noch nicht gekommen. Insofern trifft der καιρός 6 8 für die 4 verlangte φανέρωσις so gut wie der καιρός Mt 26 18 sachlich zusammen mit der ὥρα 30 13 1; s. S. 75 zu 2 4. Die Zeit des öffentlichen und entscheidungsvollen Auftretens Jesu ist ebenso sehr die Zeit der Offenbarung für die Welt, wie die des leiblichen Untergangs. Daher die kategorische Erklärung **8** ***ich*** meines Teiles ***ziehe nicht hinauf auf dieses***

gehe nicht zu diesem Fest hinauf, weil meine Zeit noch nicht erfüllt ist.
9 So sprach er und blieb für seine Person in Galiläa.
10 Als aber seine Brüder zum Fest hinaufgezogen waren, da zog auch er seinerseits

Fest; denn eine messianische Erregung der Festkarawanen hätte das Ereignis des Palmsonntags vorweg genommen. Aus diesem begründenden οὔπω πεπλήρωται kann zwar gefolgert werden (dW-Brk), dass schon vor ἀναβαίνω das οὐκ (Tatian syr sin cur ℵD Cod. it vg griech. Väter. Treg. Tischd. Zn II 549 f.; Komm. 373 25. Nestle, Einf.[2] 236) im Sinne von οὔπω (so BL Cod. it pesch W-H. Ws) gemeint sei, wenn auch letztere LA ihr Aufkommen erst der Kritik des Porphyrius zu verdanken haben wird. Aber auch wenn οὔπω zweimal zu lesen ist, kann es angesichts von εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην seine Beziehung nur in einem der nächsten Feste haben, lässt also erwarten, dass **9** Jesus *für seine Person* (αὐτός ℵD, welche Zeugen auch δέ weglassen) *in Galiläa blieb*, nicht aber dass er **10** wenige Tage nachher doch noch das Laubhüttenfest besucht. Die Vertauschung des οὐκ mit οὔπω ist übrigens nicht der einzige Eingriff in den Text, durch den man die Schwierigkeit unserer Stelle zu heben unternahm. Chrys hat zu dem οὐκ ἀναβαίνω ein ἄρτι gefügt, dafür, im Einverständnis mit 69 q und unter Billigung von Blass das εἰς τὴν ἑορτ. ταύτ. gestrichen.

Während Schopenhauer (Grundprobleme der Ethik[2] 225) aus der Erzählung entnimmt, „dass sogar Jesus Christus einmal absichtlich die Unwahrheit gesagt hat“, machte schon Porphyrius (bei Hieron. c. Pel. 2 17) dem Herrn den Vorwurf der inconstantia. Diesem sucht man gewöhnlich (Ws. Zn, Komm. 374 f.) wie in dem ähnlichen Fall zu Kana mit der Bemerkung zu begegnen, Jesus habe eine, seine menschliche Erwägung anders bestimmende, Weisung von oben erhalten. Der Evglst deutet weder diese noch eine andere Art der psychologischen Vermittelung an, stellt vielmehr alles dem Urteil seiner Leser anheim. Die Parallele 2 4 7, wo die soeben als noch nicht eingetreten bezeichnete Stunde doch plötzlich da ist, scheint den Gesichtspunkt an die Hand zu geben, dass Jesus überhaupt nicht auf fremde Initiative handelt; s. auch zu 11 6 (O. Htzm 231). Will er etwa erst τῆς ἑορτῆς μεσούσης 14 auftreten, nachdem die Massen der Festpilger sich angesammelt hatten? Aber das verstösst direkt gegen οὐ φανερῶς, ἀλλ' ἐν κρυπτῷ. War es also zuerst seine Absicht, noch so lange als möglich in Galiläa zu verbleiben, und hat er dieselbe aufgegeben infolge nachgehender Erwägung, dass eine Wirksamkeit in der Stille auch in Judäa möglich und solchergestalt die Katastrophe noch hinausgeschoben werden könne? Dagegen spricht, dass Jesus 14 zwar etwas verspätet in Jerusalem ankommt, aber um so weniger mit seinem öffentlichen Auftreten zaudert; vgl. auch 18 20 ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν. Folglich wird das Inkognito (vgl. Mc 9 30) besagen wollen, dass er nicht in Prozession (Thm 517) mit der Festkarawane hinaufzog (Ws). Ebenso tut er Lc 9 51, wo er das πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ unternimmt ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ, aber trotzdem, dass sonach seine Stunde gekommen ist, noch eine lange Wirksamkeit übt: die bekannte amphibolische Ausdrucksweise! NtTh II 422 f.

Mit ἐν κρυπτῷ soll nicht ein geheimer Weg (Ldt), sondern Einhalten der, mit dem korrespondierenden ἐν κρυπτῷ 4 bezeichneten, den Brüdern unstatthaft erschienenen Linie angezeigt werden; vgl. 14 22. Die näheren Umstände, unter denen sich die Reise und die Ankunft in Jerusalem vollzogen haben, verschweigt der Verf. seiner Art gemäss, und wir sind nicht berechtigt, ihnen nachzuspüren (Loisy 493—495). Wird das schwierige ὡς gelesen (gegen ℵD Cod. it), so bezeichnet es „die Beziehung auf das vorstellende und

hinauf, nicht öffentlich, sondern wie im Geheimen. [11] Die Juden nun suchten ihn beim Fest und sagten: wo ist er? [12] Und es gab über ihn ein grosses Gerede in dem Volk; die einen sagten: er ist gut; andere sagten: nein, sondern er verführt das Volk. [13] Niemand jedoch redete

denkende Bewusstsein, wie z. B. 1 14 die δόξα des Logos ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός die δόξα ist, die der Logos haben musste, wenn seine δόξα als die δόξα des Eingeborenen gedacht werden sollte" (Br 288). Aus dem οὖν **11** ist aber nicht etwa in Verbindung mit v. 20 zu folgern, dass er eine Zeitlang auch in Jerusalem das Inkognito beibehielt (Hgf 282), sondern nur, dass er nicht gleich unter den ersten Festpilgern zu finden war (Ldt). Man war an sein Auftreten gewöhnt; aber jetzt schien er sich entziehen zu wollen. Daher die verächtliche Frage der stimmführenden Ἰουδαῖοι (als solche werden sie 11 und 13 von dem ὄχλος 12 — BL haben den Plural — unterschieden; auch 5 15 9 22 18 12 ist οἱ Ἰουδ. = οἱ ἄρχοντες, anders 12 9) nach „jenem", wobei übrigens dieses ζητεῖν noch nicht im Sinne von 30 gemeint zu sein braucht. Das **12** weiter entworfene Bild von der Stimmung der Festgenossen zeigt einen γογγυσμός, aber nicht zu nehmen wie 6 41 61, sondern als halblaute Mitteilung entgegengesetzter Ansichten. Die einen halten ihn für einen ἀγαθός, einen Mann von gutem Willen, verlässlichem Charakter (Mt 25 21 23 Lc 19 17), die anderen für einen gefährlichen Demagogen (Mt 27 63). Aber keine von beiden Parteien wagt sich **13** mit ihrem Urteil heraus, um auf keinen Fall dem Votum des Synedriums vorzugreifen: Symptom hierarchischer Volksbevormundung.

Die Perikope leitet den letzten grossen Hauptabschnitt ein, dessen Schauplatz Judäa ist, wie er es der Hauptsache nach schon bisher gewesen war, s. zu 1. Der Grund dieser gänzlichen Verschiebung des synopt. Schauplatzes erhellt aus 3 4, wonach das (zum Notbehelf degradierte) Galiläa als ein unbekannter und obskurer Winkel, Jerusalem allein als der weithin sichtbare Schauplatz für eine messianische Wirksamkeit gilt (O. Htzm 103 139 229 f.). Das apologetische Motiv liegt auf der Hand: Jesus war kein galiläischer Neuerer, der im Dunklen blieb und allein deshalb schon den Anspruch auf den Messiastitel verwirkt hat, sondern er war der Gottgesandte, der sich von Anfang an dem jüdischen Volk in seiner Gesamtheit zugewendet und zu diesem Zweck immer wieder die Hauptstadt aufgesucht hat (Loisy 485). Dahin macht er sich also, Galiläa definitiv verlassend, auf, so wie Jesus auch in der Synopse seit dem Moment des Petrusbekenntnisses seinen Blick auf Jerusalem richtet (Pfl II 363). Aber die Reise dahin hat ein halbes Jahr früher statt, als in der Synopse. Denn nach Mc 10 46 = Mt 20 29 zieht er sofort durch Jericho und von da, parallel dem erst späteren Abschnitt Joh 12 12—15, nach Jerusalem. Aber zu diesem später geschilderten Zug bildet der ἐν κρυπτῷ 10 statthabende das gerade Widerspiel. Lässt sich nun auch Mc 10 2—52 = Mt 19 2—20 34 zur Not zwischen Joh 11 57 und 12 1 einschalten, so findet sich doch für den ganzen Inhalt des hier von Auftritten beim Laubhütten- und Tempelweihfest Erzählten vor Mc 10 1 = Mt 19 1 kein Raum. Wohl aber hat schon Lc zwischen die Abreise aus Galiläa 9 51 und die Ankunft in Jericho 18 35 einen Reisebericht eingeschoben, zu welchem Joh hier ein anders geartetes Seitenstück bildet; aber nicht nach dem schon 4 1—42 bedachten Samaria, sondern nach Judäa verlegt er, vielleicht einzelnen Andeutungen wie Lc 10 38 13 1 4 34 folgend, die ganze zweite Hälfte des messianischen Wirkens Jesu. Ihr geschichtlicher Wert steht demnach auf keinen Fall höher als derjenige der lukanischen Einschaltung (s. Einl. zu Synopt. I 7).

Jesus auf dem Laubhüttenfest. 7 14—52. Der Nachweis, dass mit

öffentlich über ihn, aus Furcht vor den Juden. [14] Als aber das Fest bereits zur Hälfte vorbei war, stieg Jesus hinauf zum Heiligtum und lehrte. [15] Da wunderten sich die Juden und sagten: wie kommt dieser, der keine Studien gemacht hat, zur Schriftgelehrsamkeit? [16] Da antwortete ihnen Jesus und sagte: meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat. [17] Wenn einer seinen Willen tun will, wird er in Betreff der Lehre erkennen, ob sie aus Gott ist oder ich von

τῆς ἑορτῆς μεσούσης **14** der vierte Festtag gemeint und dass dies der 15. Oktober des Jahres 29, ein Sabbat, gewesen sei (Wieseler, Chronol. Synopse 309 329), ist verlorene Mühe, schon darum, weil in der Festwoche täglich Volk im Tempel war, zu welchem Jesus reden konnte (Lichtenstein, Lebensgesch. Jesu 294) und der Evglst die Zeitangabe möglicherweise symbolisch gemeint hat (Loisy 497). Der Aufstieg zum Tempelberg, zu unterscheiden von dem Aufstieg nach Jerusalem v. 10, beendet den γογγυσμός v. 12. Aber zur Ueberraschung der Hierarchie tritt Jesus **15** nicht etwa als Volksprediger, sondern als Schriftausleger auf, indem er die Weissagungen erklärt, nämlich nach dem hermeneutischen Prinzip 5 39 46. Und zwar charakterisiert den johann. Christus im Gegensatze zu Mc 1 22 das theologische Gepräge seiner Argumentation, die rabbinische Schulung, die er beweist (z. B. gleich 22 23), während irgend welcher Erwerb derselben („akademische Bildung") ihm doch nicht nachzuweisen war. An Stelle der σοφία in der synopt. Grundstelle Mc 6 2 treten γράμματα, was, zumal ohne Artikel, nicht etwa das AT (= γραφή oder γραφαί) bedeutet, sondern nach Act 26 24 eine Gelehrsamkeit, deren Mittelpunkt allerdings das AT war, also die auf Theologie und Schriftgelehrsamkeit sich beschränkende Schulwissenschaft der Juden (H. Htzm, Pastoralbriefe 435—438. Cr 275. Delff, Neue Beiträge 27; StKr 1892 S. 88). Beschrieben wird wie 31 40 46 ein unwillkürlich anerkennendes Staunen (Ws), aber doch mit μὴ μεμαθηκώς = qui non didicit vom Standpunkt des gelehrten Zunftgeistes aus auf Minderung der Achtung Jesu beim Volk abzielend: ein Dilettant, Autodidakt! Ebenso auch seine Jünger Act 4 13. Es ist bemerkenswert, dass bei den Synoptikern Jesu die Qualität des Rabbi von den Juden nicht bestritten wird. Die Bemängelung seiner gelehrten Ausbildung gehört deshalb wohl weniger der Geschichte Jesu als der antichristlichen Polemik einer späteren Zeit an (Loisy 499, vgl. J. Réville 191). Das Rätsel der vorliegenden Paradoxie — Gelehrsamkeit eines Ungelehrten — empfängt **16** seine Lösung dadurch, dass der Autodidakt in Wahrheit ein Theodidakt ist, wie solches 6 45 = Mt 10 20 auch alle seine Jünger werden sollen. Seine Gelehrsamkeit, welche sie nicht aus ihren Schulen abzuleiten wussten, hat er von Gott. Dieser, der ihn gesandt hat, ist auch die Quelle seiner Weisheit; vgl. 8 28 14 24. Das zu erkennen ist nicht schwer, falls man **17** nur den ernsten Willen hat, Gottes Willen zu tun, weil dann sofort die vollständige Harmonie wahrzunehmen sein wird, in welcher Christus mit diesem Willen steht. Konnte der historische Jesus unter θέλημα τοῦ θεοῦ nur den im AT geoffenbarten Willen Gottes verstehen (Ws), so stimmt dazu zwar sofort 19. Wie aber der Evglst auf Grund seiner Voraussetzungen den allgemeinen Satz versteht, erweitert sich das θέλημα τοῦ θεοῦ (vgl. Mc 3 35) nach Anleitung von Rm 2 14 15 I Kor 7 19 zu dem Gesetz des sittlichen Bewusstseins (Gdt). Denn dieses ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με ist sachlich gleich dem ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν in der inhaltlich verwandten Stelle 3 21. Hier aber liegt der Nachdruck auf dem θέλειν, dem Entschlusse des Menschen, welcher dem

mir aus rede. 18 Wer von sich aus redet, sucht seinen eigenen Ruhm.
Wer den Ruhm dessen sucht, der ihn gesandt hat, dieser ist wahr und
nichts Unsittliches ist in ihm. 19 Hat euch nicht Moses das Gesetz
gegeben? Und keiner von euch tut das Gesetz. Was sucht ihr mich

θέλημα Gottes entsprechen muss (Ldt). Wem es ernst ist mit Streben nach untadelhaftem Wandel vor Gott, wer nach Gerechtigkeit dürstet Mt 5 6, der muss in dem, was Jesus bietet, das Ziel seines Suchens finden; der aufrichtigen Willensrichtung nach dem Göttlichen ist es beschieden, das Göttliche auch zu erkennen (vgl. NtTh II 363 f. und J. Weiss, Nachfolge Christi 52 f.; anders Wrede, Messiasgeheimnis 201). Insonderheit wird man unter der angegebenen Bedingung **18** aus seiner reinen, selbstlosen Hingabe an den Beruf, aus seiner Unterordnung unter den Vater erkennen, dass Jesus nur Gottes Ehre sucht; man wird ihn von solchen unterscheiden lernen, die zuletzt immer eigene Ehre suchen (vgl. 5 41 44, eine rabbinische Parallele bei Delff, Neue Beiträge 27 f.), und man wird den richtigen Schluss aus dieser Erkenntnis ziehen. Anstatt des negativen Ausdrucks, darauf die syllogistische Form zunächst führen würde, ἀφ' ἑαυτοῦ (= spontan, ohne fremden Auftrag) οὐ λαλεῖ steht der positive ἀληθής ἐστιν, und zwar ist er dies, weil er ohne Verunreinigung das, was er geschaut und gehört hat, wiedergibt, seine Mission einfach ausrichtet: subjektiv richtige Erfassung und Wiedergabe eines objektiv richtigen Inhaltes. Im negativen Satze wird anstatt ψεῦδος das umfassendere ἀδικία gesetzt: ***nichts Unsittliches.*** Sein ganzes Auftreten trägt einen, mit der Sendung von oben gegebenen, sittlichen Charakter: also ein zweiter Beweis für 16. An die Verteidigung schliesst sich 19—24 ein Angriff, vermittelt durch den einfachen Gegensatz: die ἀδικία liegt vielmehr auf Seite der Gegner. Denn ihnen ist als Ausdruck des göttlichen θέλημα das positive Gesetz des Moses gegeben. Nichtsdestoweniger halten sie, wie ihnen auf den Kopf zugesagt wird, selbst dieses Gesetz keineswegs, wollen dabei gleichwohl andere noch strafen, als ob auf der Seite dieser die Uebertretung des Gesetzes zu suchen und zu ahnden wäre: johann. Form für Mt 23 4. Insofern ist die Stelle 22 23 Auslegungskanon für **19**, aber nicht so, als ob schon hier von der Beschneidung oder von der Sabbatruhe die Rede wäre; vielmehr liefert der Satz nur das allgemeine Schema, welches später mit dem Hinweis auf jene beiden Spezialitäten ausgefüllt wird. Gemeint also ist mit νόμος das ganze Gesetz, in Betracht aber kommt das Gebot: du sollst nicht töten. Dieses übertreten die Juden vermöge der ganzen Stellung, die sie Jesu gegenüber einnehmen; denn τί με ζητεῖτε ἀπ. wird 23 durch ἐμοὶ χολᾶτε nach Mt 5 22 erklärt und findet seine Bestätigung sowohl 5 16 18, worauf Jesus hier zurückgreift, als auch nachher 8 37 39 40. Auch sachlich gehört das Folgende zu 5 17 (vgl. S. 133). Deshalb erfreut sich die Annahme ziemlicher Beliebtheit, dass 7 15—24 eigentlich in den Zusammenhang des fünften Kapitels gehöre, und man möchte das Stück hinter 5 47 verpflanzen (Wendt 79 ff. Spitta I 199 ff. J. Weiss, ThLZ 1893 S. 397. Blass, Philol. of the gosp. 1898 S. 239). Aber es versteht sich auch an seiner jetzigen Stelle. Es wird vorbereitet 7 1 und vorausgesetzt 7 25 in einem Vers, der sich doch offenbar auf 20 bezieht (vgl. ZntW III 53 f. Haupt, StKr 1893 S. 236. Zn II 561; Komm. 379 34). Fragezeichen sind nur hinter dem ersten τὸν νόμον und dann wieder hinter ἀποκτεῖναι an der Stelle, vgl. 6 70. Im Gegensatze zu οἱ Ἰουδαῖοι weiss ὁ ὄχλος, der meist aus Fremden bestehende Volkshaufe, nichts von den Mordge-

zu töten? [20] Da antwortete die Menge: du hast einen Dämon; wer sucht dich zu töten? [21] Jesus antwortete und sagte zu ihnen: Ein Werk habe ich getan, und ihr seid alle befremdet. [22] Darum, Moses hat euch die Beschneidung gegeben — nicht, dass sie von Moses ist, sondern von den Vätern — und so beschneidet ihr denn am Sabbat einen Menschen. [23] Wenn ein Mensch am Sabbat Beschneidung empfängt, damit nicht das Gesetz des Moses gebrochen werde, zürnt ihr mir, dass

danken der Vornehmen, findet vielmehr **20** in der Frage eine Eingebung übertreibender Phantasie, eine fixe Idee: daher *du hast einen Dämon*, wie 8 48 10 20, wo es vom Wahnsinn erklärt, mithin die beiden Beschuldigungen Mc 3 21 22 einander gleichgesetzt werden. Ohne irgend darauf Rücksicht zu nehmen, setzt Jesus **21** den 19. abgebrochenen Gedanken fort: was tat ich euch, um einen solchen Hass zu rechtfertigen? So kommt er darauf, das erste Motiv dieses verhängnisvollen Hasses zu beleuchten. *Ein einziges Werk tat ich:* die noch in frischer Erinnerung derer, welche sie ihm weder vergessen noch vergeben konnten, stehende Sabbatheilung (aber s. Einl. III 2) tritt dem οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον gegenüber, weil in jener die Uebertretung liegen sollte, welche die Juden, statt auf ihrer eigenen, vielmehr auf seiner Seite suchten. Dieses Eine Werk reichte hin, um sie alle zu befremden (θαυμάζετε): die in Gegensatz zu ἕν tretenden πάντες sind weder auf die „Juden" 15—19, noch auf den 20 von ihnen unterschiedenen ὄχλος zu beschränken, sondern allgemein zu fassen (Ws). Wird διὰ τοῦτο überhaupt gelesen (gegen א), so ist es entweder (gewöhnliche Ausl. Ws. Zn, Komm. 380 f.) nach Mc 6 6, aber ohne Analogie bei Joh, an θαυμάζετε anzuschliessen, oder es eröffnet wahrscheinlicher den Satz **22** und ist mit Beiseitesetzung aller logischen Künsteleien einfach als Ellipse im Sinne von 6 65 zu nehmen: *Darum* wisset, ich will euer Bedenken heben. Mit absichtsvoller Wiederholung aus 19 steht *Moses hat euch gegeben*, aber jetzt nicht mehr τὸν νόμον überhaupt, sondern τὴν περιτομήν. Die so motivierte Wiedererwähnung des Moses macht nun freilich, wenn der Evglst sich nicht von seiten jüd. Leser einem Vorwurf historischer Ungenauigkeit aussetzen will, eine Berichtigung nötig, die wie 4 2 6 46 in Form einer Parenthese erfolgt: *die Beschneidung* selbst *rührt* nämlich von Abraham *her* Gen 17 10 21 4 Act 7 8 Rm 4 11; Zeitabstand zwischen Patriarchenalter und Gesetzgebung wie Gal 3 17. Jesus rechtfertigt also gerade wie in den vorschwebenden Stellen Mt 12 5 11 12 Lc 13 15 16 seine Sabbatheilung durch die eigene Sabbatobservanz der Juden: nehmt doch ihr selbst die Beschneidung am Sabbat vor (καὶ περιτέμνετε, konsekutiv: *und so beschneidet ihr denn*), falls nämlich der Gen 17 12 Lev 12 3 dafür vorgeschriebene achte Tag auf einen Sabbat fällt. Dieselbe Beweisführung findet sich bei R. Eleasar b. Asarja (Sabb. 132a): „Wenn schon bei der Beschneidung, bei welcher es sich bloss um ein Glied handelt, der Sabbat zurücktreten muss, um wie viel mehr ist dies bei der Lebensrettung der Fall" (Güdemann, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums 1893 S. 252); vgl. Justin. Dial. 27. Der Streit der Ausleger, ob hier überwiegende Bedeutung der Beschneidung vor dem Sabbat oder umgekehrt die höhere Würde des Sabbats vor der Beschneidung gelehrt werde, ist gegenstandslos. Jesus stellt sich vielmehr sowohl gegen mosaische, wie gegen patriarchalische Autorität unabhängig, nachdem er dieselbe Stellung 5 17 sogar dem Sabbat gegenüber eingenommen hat, welcher nicht bloss vormosaisch, sondern sogar urältestes Institut nach Gen 2 1—4 ist (Schw 49). Der περιτομή **23**, wodurch ein einzelnes Glied rektifiziert wird, entspricht die Herstellung

ich einen ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe? [24] Richtet nicht nach dem Augenschein, sondern richtet, wie es gerecht ist. [25] Da sagten nun einige von den Jerusalemiten: ist das nicht der, den sie zu töten suchen? [26] Und siehe, er redet öffentlich, und sie sagen ihm nichts. Die Oberen haben doch nicht wirklich erkannt, dass dieser der Christus ist? [27] Aber von diesem wissen wir, woher er ist; wenn aber der Christus kommt, weiss niemand, woher er ist. [28] Da rief Jesus im Tempel lehrend und sprechend: sowohl mich kennt ihr als auch, woher ich bin, wisst ihr. Und ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern es ist ein

---

des ὅλος ἄνθρωπος. Was nämlich den Menschen nach theokratischen Begriffen zum Heiden macht (Midrasch Bemidbar rabba: praeputium est vitium in corpore), wird durch die Beschneidung abgetan, daher diese als ein Reinigungs- und Heilungsakt galt. Ueberwiegt in casu, *damit* nämlich *nicht das* die Heilung jenes Leibschadens am achten Tag vorschreibende *Gesetz* durch Aufschub *gebrochen werde*, die Beschneidungsordnung das Gesetz der Sabbatruhe, woher dann der Zorn über die Heilung eines Kranken am Sabbat? Allerdings war **24** die Heilung des Kranken ein Sabbatbruch *dem* äusseren *Scheine nach:* ὄψις = id quod sub visum cadit, res in conspicuo posita; vgl. Jes 11 3: κατὰ τὴν δόξαν κρίνειν. Aber 11 44 Apk 1 16, wo es im NT noch weiter vorkommt, heisst es Gesicht, wie πρόσωπον Lev 19 15 Dtn 1 17 16 19 als bekannter Hebraismus im Zusammenhang von Abmahnungen vor parteiischem Gericht steht. Dagegen sollen die Juden den Vorfall gerecht beurteilen, d. h. in der Heilung etwas dem Wesen des Sabbats Entsprechendes finden gemäss der Anleitung, die er ihnen soeben gegeben: daher nach Sach 7 9 (Fr 261) τὴν δικαίαν κρίσιν, vgl. Lc 12 57. Im Gegensatze zum ὄχλος 20 reden **25** zwar Einwohner von Jerusalem, als welche über die hierarchischen Tendenzen Bescheid wissen mussten; nicht aber als ob sie infolge der Erinnerung an die Heilung 5 5–9 jetzt erst Jesu Identität mit dem bereits 5 18 dem Tod Geweihten erkannt hätten (Br 287), sondern die Frage kommt, wie 19, nur als Voraussetzung für das Folgende in Betracht, nämlich dafür, dass **26** die Hierarchen ihn so frei reden lassen; ihre augenblickliche Untätigkeit befremdet. *Doch nicht* etwa *wirklich erkannt haben die Oberen* u. s. w. Doch nein! Schon widerlegen sie **27** selbst den nur vorübergehend aufgetauchten Gedanken durch Erinnerung an das Dogma von dem plötzlich aus der Verborgenheit hervortretenden Messias (s. zu 1 31 Mt 24 26): πόθεν bezeichnet übrigens die nähere Herkunft, den Familienursprung; vgl. Hebr 7 3 ἀγενεαλόγητος. Jesus reagiert sofort auf die Reflexion der Leute, gleich als wäre sie an ihn gerichtet gewesen (Loisy 509). Die **28** aus 14 beibehaltene äussere Szene entspricht der inneren Bedeutung der in erhöhtem Affekt (zu ἔκραξεν vgl. 26 παρρησίᾳ λαλεῖ und 1 15) gehaltenen Rede. *Sowohl mich kennt ihr als auch, woher ich bin,* meine Abkunft, *wisst ihr:* Christus bestätigt das Wissen der Juden um seine irdische Herkunft in vollem Ernst und mit Nachdruck als richtig; er ist wirklich der Sohn Josephs, der dessen Vater und Mutter sie kennen 6 42 (NtTh II 418 ff., Loisy 101 181 258 449 511). Das dritte καί ist wieder das charakteristische johanneische, welches den Gegensatz erst recht fühlbar macht (s. zu 1 10): obgleich sie aus Jesu bekannten und unbestrittenen Herkunftsverhältnissen darauf schliessen zu können meinen, dass er nicht der Messias sei, ist er es doch. Anders wird die Sache auch nicht bei der auf anderer Interpunktion beruhenden Uebers. von Wzs: So?

Wahrhaftiger, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennt. 29 Ich kenne
ihn, weil ich von ihm bin, und er hat mich gesandt. 30 Da suchten
sie ihn zu fassen, und niemand legte die Hand an ihn, weil seine
Stunde noch nicht gekommen war. 31 Viele aber aus der Volksmenge
kamen zum Glauben an ihn und sagten: wenn der Christus kommt,
doch nicht mehr Wunder als dieser tut, wird er tun? 32 Die Pharisäer
hörten die Volksmenge solches über ihn murmeln und sandten Diener
aus — die Hohenpriester und Pharisäer —, um ihn zu fassen. 33 Da
sagte Jesus: noch eine kleine Weile bin ich bei euch, dann gehe ich

mich kennet ihr und wisset, wo ich her bin? ***und*** doch ***bin ich nicht von mir selbst gekommen, sondern es ist ein wahrhaftiger***, echter, rechter Sender (aus dem folgenden ὁ πέμψας ist πέμπων zu ergänzen, Ldt, Loisy 511, nicht aber mit Ws zu übersetzen: es gibt in der Tat und Wahrheit einen), ***der mich gesandt hat***, vgl. 8 42. Zu allen menschlichen Gesandtschaften verhält es sich urbildlich, wenn Gott Boten in die Welt sendet und ihnen zugleich die Macht verleiht, den Zweck ihrer Mission zu erreichen. Der Gesandte schlechthin ist aber Jesus. Sein Verhältnis zu Gott als seinem Sender gibt also den allein zureichenden Anhaltspunkt ab für Beurteilung seiner Abkunft, vgl. 5 37 38. Aber von dieser seiner wahren Herkunft, d. h. seiner Sendung können sie nichts wissen: insofern trifft das vermisste Merkmal der Messianität gerade in einem höheren, über die Fassungskraft der Juden hinausliegenden, Sinne zu (Ws). Ihr richtiges Wissen, dass er der Sohn Josephs ist 6 42, schliesst also nicht aus, dass er als Sohn Gottes **29** ***von ihm her***, von Gott ausgegangen ist (6 46). Der irdische Vater Jesu ist nur eine unwahre Erscheinung und Abschattung eines höheren Vaterverhältnisses, in welchem Jesus zu seinem wahrhaften Sender steht (NtTh II 418). Von ὅτι (weil, nicht dass) könnte auch der zweite Satz abhängig sein, der aber besser selbständig gefasst wird. „Seinem Sein wie seinem Berufe nach ist er vom Vater“ (Ldt): einfachster Ausdruck des Sohnesbewusstseins, johann. Fassung von Mt 11 27. Das οὖν **30** bezieht sich darauf, dass er wieder wie 5 17 von seinem besonderen Verhältnisse zu Gott sprach. Wenn sie gleichwohl (καί wie 26) ihn nicht griffen, so lag der Grund darin, dass ***seine Stunde***, da er den Feinden in die Hände fallen sollte (also zugleich ὑμῶν ἡ ὥρα Lc 22 53), ***noch nicht gekommen war***, so dass sein Wort vom καιρός 6 8 doch recht behielt trotz ihm scheinbar widersprechender Praxis. Das menschliche Motiv, welches die Gegner lähmte, darf auf keinen Fall in Jesu Ansehen beim Volke gesucht werden; denn eben dieses gibt jetzt gegenteils Anlass zu einem Verhaftungsversuch (Ws). Zu diesem kommt es nämlich, weil eine Partei im Volke **31** an ihn als den Messias gläubig wurde, indem sie ein Ueberbotenwerden seiner Taten (also wohl galiläische Zeichengläubige wie 4 48 Ws; Loisy 515 dagegen leugnet die Notwendigkeit der Annahme galiläischer Herkunft, die ausgeschlossen sein würde durch die eigentümliche LA von syr sin: viele aus dieser Stadt) für unmöglich erachtet; vgl. 40. Die **32** vom Synedrium (s. zu 1 24) — wann, wo, unter welchen näheren Umständen dieses zusammentrat, wird nicht gesagt, und es ist überflüssig, darüber nachzugrübeln (Loisy 515 f.) — ausgesandten ***Diener*** scheint Jesus sofort bemerkt zu haben, wenn er **33** den Juden zu erwägen gibt, dass er nicht mehr lange unter ihnen verweilen, bald zum Vater hingehen werde: über ὑπάγειν s. zu Mc 14 21. Mit seiner Tötung werden die Hierarchen also nichts erreichen, als seinen Hingang zum Vater, seine Verklärung, womit

hin zu dem, der mich gesandt hat. [34] Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen. [35] Da sagten die Juden zu einander: wo will dieser hingehen, dass wir ihn nicht finden werden? Er will doch nicht zu der Zerstreuung der Griechen gehen und die Griechen lehren. [36] Was ist das für ein Wort, welches er sprach: ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen. [37] An dem letzten Tage aber — dem grossen des Festes — stand Jesus und rief also: wenn einer dürstet,

---

ihnen selbst aber der Weg des Heils verschlossen sein wird. Denn **34** vergeblich werden sie ihn alsdann suchen. Während mit einem Anflug von Wehmut, „um die Abschiedsstimmung wach zu rufen" (O. Htzm 129), daran erinnert wird, dass seine Zeit bald zu Ende geht, wird andererseits ein vergebliches Verlangen nach Wiedersehen in der Lc 17 22 19 43 44 21 20—24 geweissagten Zeit in Aussicht gestellt, wo sie Hilfe und Rettung von einem Messias erwarten und zu spät einsehen werden, dass sie einen solchen schon gehabt, aber verworfen haben. „Suchet ihn, so lange er zu finden ist", Jes 55 6. Selbst der Trost wird ihnen genommen sein, hinkommen zu können, wo er ist: ὅπου εἰμί, während die Form εἶμι (= ich gehe; so syr sin unter dem Beifall von Calm) in der griech. Bibel nur Prv 6 6 steht. Nach der Parallelstelle 8 21 werden sie in der Gottverlassenheit sterben, und der beiderseits gemeinte Ort, dahin sie nicht kommen können, kann nur die Wohnung Gottes sein. Aber trotzdem, dass solches 33 auch ausdrücklich gesagt war, wissen die Angeredeten **35** nichts davon (s. Einl. III 2). Da in der Parallele 8 22 die Steigerung böswillig ist, wird auch unsere Frage böswillig oder vielmehr höhnisch gestellt sein: ***wohin will dieser*** (verächtlich) ***gehen, dass*** (nicht denn) ***wir ihn*** seiner Aussage zufolge ***nicht*** mehr ***finden werden?*** Die Gerichtsweissagung wollen sie nicht verstehen und das πρὸς τὸν πέμψαντά με wird als nicht gesprochen behandelt, wie es scheint auch von Seiten des Schriftstellers. Die Juden halten sich bloss an das ὑπάγειν und äussern die spöttische Vermutung, aber auch unbewusste Weissagung (Lange, O. Htzm 235, Ws, Bugge, Loisy 519), er werde, nachdem er unter seinen Volksgenossen nichts ausrichten konnte, sich nach der ***Zerstreuung*** inmitten ***der Griechen***, d. h. zu den unter Griechen zerstreut lebenden Juden (I Pt 1 1), begeben und mit den Heiden anbinden, wie schon mancher unruhige Kopf, dem es in Palästina zu eng war, sich nach einer Operationsbasis „draussen im Reich" umgesehen haben mochte. Dahin schienen bei ihm Samariterfreundschaft und Sabbatbruch zu weisen. Aber dieser ihr Einfall genügt ihnen **36** selbst nicht mehr. Die Rede, dass sie nicht sollen zu ihm kommen, bleibt den Juden unbegreiflich, wird aber dem Leser nachgehends 13 33 36 durchsichtiger. Für jetzt aber variieren die sich entsprechenden Aussagen 27 und 35 36 wieder das Thema vom unbekannten Lebensausgang und Lebensziel 3 8. Der ***letzte Tag des Festes*** heisst **37**, wie 19 31 der erste des Passas, ***gross***, weil er sabbatgleich durch Festversammlung gefeiert wurde; die Frage, ob dies nun der siebente oder, wie wahrscheinlich, der zu der eigentlichen Festwoche hinzugeschlagene achte Tag war, hat bloss archäologisches Interesse, und vollends archäologische Grille, wenngleich herkömmliche Auslegung (Schz. Kl. Güdemann, a. a. O. 255. Zn, Komm. 389 f., auch Wzs, EvG 518. Pfl II 366), ist es, die folgenden, affektvollen (ἔκρ. wie 28) Worte auf eine, mit dem Laubhüttenfest verbundene, Wasserspende zu beziehen, wie sie in der nachexilischen Zeit von den Pharisäern durchgesetzt worden ist (BL IV 12—15).

so komme er und trinke. [38] Wer an mich glaubt — wie die Schrift gesagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe flies-

Aber vom Trinken ist ja die Rede (Ws, Loisy 526), und wenn an diesem Herbstfeste allerdings viel getrunken wurde (ein bacchantisches Fest nach Plut. Symp. IV 6 2), so doch gewiss nicht jene Libationen; an wirkliche Unsitten dagegen wird man den folgenden, im Anschauungskreise von 4 14 6 35 sich bewegenden und auf Jes 55 1 zurückgreifenden Satz nicht anlehnen wollen. Der zweite Teil der, dem Gericht 33—36 entgegengestellten, Verheissung beginnt **38** mit ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, welche Worte noch an 37 anzuschliessen kontextmässig angeht (Fr 311, Grill I 16 314 f., Loisy 522 f., Calm 271 f.), aber doch sprachlich härter ist, als die Annahme eines absoluten Nominativs wie 6 39. Jene Wortgruppierung würde gestatten, das Zitat auf Christus zu beziehen, „la vraie source de l'eau vive" (Loisy, Calm, Grill). Ob Cyprian (ed. Hartel 58 706) unsere Stelle in dieser Weise verstanden hat, ist nicht sicher, wohl aber kann man es von den pseudocyprianischen Schriften De rebapt. (Kp 14) und De mont. Sin. et Sion (Kp 9) sagen. Dazu würde der Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienne über den Märtyrer Sanktus gut passen: er ward von der himmlischen Quelle des Lebenswassers, das aus dem Leibe des Christus herauskommt, betaut und gekräftigt (Euseb. KG V 1 22). Unter der Voraussetzung, dass mit ὁ πιστεύων ein neuer Satz beginnt, hat man das Zitat καθὼς κτλ. früher wohl damit verbunden (griech. und syr. Ausl. von Chrys. bis auf Gregorius bar Hebräus), als ob vom schriftgemässen Glauben die Rede wäre: freilich nur aus Verlegenheit, weil die betreffende Stelle weder Jes 43 20 44 3 55 1, noch Jo 3 1 23 (bzw. 4 18), noch Sach 13 1 14 8, noch Ez 47 1—12, noch Cnt 4 15, noch sonstwo zu finden war. Die Schwierigkeit, das Wort im AT befriedigend zu identifizieren, ist ja so gross, dass man selbst zur Annahme einer apokryphen Quelle greifen zu müssen meint (z. B. Wzs, EvG 518).

Insonderheit ist an keiner der aufgeführten Stellen von der κοιλία die Rede. Diese wird man wohl überhaupt nur im damaligen Kunstgewerbe zu suchen haben. Die erhaltenen Reste des Altertums weisen eine reiche Fülle von Brunnenanlagen auf, bei welchen das Wasser aus Tiermasken lief. Aehnliches scheint auch im Palaste des Herodes zu sehen gewesen zu sein, Jos. Bell. V 4 4. Aber auch Menschenköpfe, ja ganze Menschengestalten kommen in gleicher Verwendung vor; vgl. E. Curtius, Gesammelte Abhandlungen 1894 II 127—156: Die Plastik der Hellenen an Quellen und Brunnen; II 157—163: Brunnenfiguren, vgl. besonders 130 f. 132 f. 135 f. 158 f. und 141 die Erwähnung der Figuren, „aus deren Leib das Wasser fliesst". In solchen Fällen ruhen die Wasser also, ehe sie herausbrechen, zuvor in der κοιλία, wie im Inneren der Glaube, ehe der Mund ihn ausströmt (Mt 13 35 ἐρεύξομαι, vgl. Rm 10 9 10 II Kor 4 13). So sah man u. a. einen Jupiter-Ammon-Kopf προχέοντα βροτοῖς ἱεροδρόμον ὕδωρ. Ein derartiges Bild hatte sich dem Evglsten in irgend eine at. Reminiszenz, wahrscheinlich (Zn, Komm. 393) Jes 58 11 καὶ τὰ ὀστᾶ σου πιανθήσεται καὶ ἔσται ὡς κῆπος μεθύων καὶ ὡς πηγὴ ὕδατος ἣν μὴ ἐξέλιπεν ὕδωρ, eingedrängt: der Anschauungskreis ist der gleiche, wie bei der Fontäne 4 14. Aehnlich gestaltet Hermas Vis. III 8 2 Sim. IX 2 4 (näheres PrKzt 1877 S. 1135) seine symbolischen Figuren nach Analogie von Karyatiden, wie sie seit den Zeiten des Pompejus in Rom zu sehen waren; s. auch zu Apk 9 19. In der Tragweite des rabbinischen Witzes und Geschmackes lag es übrigens, die Nieren Abrahams zu Wasserquellen werden zu lassen (Weber 255. Delff, Beiträge 28), und von derartiger Zurechtlegung des Ausdrucks, zu der es gleichfalls nicht an Analogien altertümlicher Kunst mangelt. scheint ein Basrelief über dem Portal des von Theodolinde erbauten und dem

**sen. 39 Dieses aber meinte er in Bezug auf den Geist, den die an ihn
Glaubenden empfangen sollten. Denn noch war kein Geist da, weil
Jesus noch nicht verherrlicht war. 40 Aus der Volksmenge nun sagten
einige, die diese Reden hörten: dieser ist wahrhaftig der Prophet.
41 Andere sagten: dieser ist der Christus. Andere sagten: der Christus
kommt doch nicht aus Galiläa? 42 Hat nicht die Schrift gesagt, dass**

Täufer gewidmeten Domes von Monza (um 600) zu zeugen. Auf jeden Fall soll der „Lebensquell, daraus ein Trunk aus dem Leibe der Trinkenden wieder neue Ströme hervorsprudeln lässt“ (O. Htzm 134), die Mitteilbarkeit der eigenen Befriedigung an andere ausdrücken.

Wie die δωρεὰ τοῦ θεοῦ 4 10 stillschweigend, so wird **39** dieser Lebensquell ausdrücklich auf den hl. Geist gedeutet, was also weder Glosse (Schlt 65 f.), noch eingetragene Deutung (Wdt 63 66 137 223) ist, sondern dem gebräuchlichen Tropus des Giessens und Fliessens entspricht Jo 3 1 = Act 2 17 33 10 45 Jes 44 3 Ez 36 25 Rm 5 5 Tit 3 5 6. Das Futurum ῥεύσουσιν veranlasst den Evglsten auf den Zeitpunkt hinzuweisen, da die Geistesausgiessung statthaben soll. Eben daraus erhellt aber auch, dass das Wort vom späteren christl. Standpunkte aus nicht bloss erst verständlich wird, sondern gedacht und gebildet ist, wie 2 21 3 13 6 62. Mit dem ἦν verhält es sich nämlich genau, wie mit dem, in gleichem Bezug stehenden, ἐστίν Act 19 2. Hier wie dort besteht die Voraussetzung, dass τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον in seiner spezifisch nt. Gestalt nicht mit dem allgemeinen Begriffe רוּחַ הַקֹּדֶשׁ Jes 63 10 11 Ps 51 13 zusammenfalle, sondern erst dem erhöhten Christus zu Gebote stehe; s. zu 1 33 und vgl. 16 7 14 20 22 und II Kor 3 17 Gal 4 4—6 (O. Htzm 69). Ueber die Kontinuität der Lehre vom Pneuma bei Paulus und Joh s. zu II Kor 3 17 und E. F. Scott 325 ff. Der Text weist in der zweiten Hälfte des Verses Varianten auf: ℵ Orig, Tischd, W-H, Blass haben nur πνεῦμα, L fügt ἅγιον, Cod. it syr sin cur δεδομένον, B beides hinzu, was Ws bevorzugt. Ausserdem haben Lachm, Treg, W-H, Blass nach ℵBD beide Male οὔπω, während Tischd, Ws nach L an zweiter Stelle οὐδέπω vorziehen. Wie in allen folgenden Stellen, wo δοξάζειν vorkommt (12 16 23 28 13 31 32 17 1 4 5 10 vgl. Hen 51 3), so bedeutet es auch hier: zur Offenbarung, Erscheinung und eben damit zu Ehren bringen, mit Herrlichkeit umkleiden. Eine solche Vorstellung ergab sich auf der einen Seite von selbst als notwendige Ergänzung zu der gemachten Erfahrung, dass der Messias nicht mit den dem „Menschensohn“ zukommenden Attributen (Himmelsglorie u. s. w.) erschienen war (Hrk, ZThK II 202); andererseits legte der Evglst seinen zu 1 14 entwickelten Begriff der in steigendem Masse durchbrechenden δόξα des fleischgewordenen Logos hinein. Die Bemerkung **40** wiederholt 31; zu ergänzen ist τινές, wie 16 17, und die λόγοι sind zunächst die 37 38 gesprochenen. Der Plural aber setzt keineswegs als selbstverständlich voraus, dass diese Worte „nur das Thema seiner Rede waren, worüber er sich in längerer Rede verbreitete“ (Ws nach Ew, Gdt), sondern erklärt sich daraus, dass im Geist des Evglsten die ganze Predigt Jesu seit seinem Auftreten 14 eine Einheit bildet (Loisy 525). Die Stelle vom προφήτης wird hier jüd. korrekt vom Vorgänger verstanden; s. zu 1 21 6 14. Denn ihm steht **41** der Messias gegenüber: Anklang an Mc 8 28 29. Wie Nazaret 1 45 46 als Geburtsort, so gilt hier Galiläa als Vaterland unter abermaliger Verleugnung der synopt. Geburtsgeschichten; NtTh II 424 f. Die Herkunft *aus Bethlehem* und *aus Davids Geschlecht* gilt zwar **42** als ein Kriterium der Messianität nach jüd. Verständnisse von Mch 5 1 Jes 11 1 Jer

aus dem Samen Davids und aus dem Dorfe Bethlehem, wo David war,
der Christus kommt? 43 Da kam es zu einer Spaltung in der Volks-
menge um seinetwillen. 44 Einige aber von ihnen wollten ihn fassen;
aber niemand legte Hand an ihn. 45 Da kamen die Diener zu den
Hohenpriestern und Pharisäern, und diese sagten zu ihnen: weshalb
habt ihr ihn nicht hergeführt? 46 Die Diener antworteten: noch nie
hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch redet. 47 Die Pharisäer
antworteten ihnen: ihr seid doch nicht auch verführt? 48 Ist denn von
den Oberen einer an ihn gläubig geworden, oder von den Pharisäern?
49 Aber diese Menge, die das Gesetz nicht kennt — sie sind verflucht.
50 Da sagte Nikodemus, der früher zu ihm gekommen war, einer von
ihnen, zu ihnen: 51 unser Gesetz richtet doch keinen Menschen, es hätte
ihn denn zuerst gehört und erkundet, was er tut? 52 Sie antworteten

23 5 Ps 89 5, wird aber gerade bei Jesus vermisst; s. zu Mt 2 5. So kommt es **43** in Jerusalem erstmalig (vgl. 9 16 10 19) seinetwegen zu einem, durch das lebhafte Interesse an ihm erregten, Dissensus: man konnte sich nicht darüber verständigen, wie und wofür er zu nehmen sei. Unklar bleibt, ob die τινές **44** Leute aus dem Volke oder mit den sofort 45 zurückkehrenden Gerichtsdienern identisch (Ws) sind. Das οὖν **45** hat seine Beziehung darin, dass die Gewalt seiner Rede alle Attentatsversuche im voraus lähmte. So kehren insonderheit auch die 32 ausgesandten Gerichtsdiener unverrichteter Sache zu dem, noch in der Nähe (s. zu Act 6 13) versammelt zu denkenden, Synedrium (s. zu 1 24; durch Nichtwiederholung des Artikels werden Hohenpriester und Pharisäer unter dieselbe Kategorie gestellt, nämlich als Synedristen) zurück; es ist ihnen **46** ergangen, wie später 18 6 den Schergen. Das an sich entbehrliche ἄνθρωπος hat hier etwas Feierliches und das gleichfalls entbehrliche ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρωπος (אD syr sin cur Cod. it vg) fehlt im alexandrinischen Text, wie bei Lachm, W-H, Blass. Die Synedristen machen **47** das Autoritätsprinzip geltend: die Bedienten haben zu glauben, was ihre Herrschaft glaubt. Als οἱ ἄρχοντες scheint **48** die sadduzäische Priesterschaft gedacht, neben welcher kein anderes oder gar höheres Forum über göttliche Dinge denkbar erscheint (Thol). Ἀλλά **49** abbrechend; was aber den, teilweise dem Eindruck der Hoheit Jesu erliegenden, Pöbel betrifft, so gilt derselbe vor der staatsmännischen Weltklugheit dieser Partei so wenig wie vor dem Gelehrtendünkel der pharisäischen Schulhäupter; für beide steht die gesetzesunkundige Masse — es handelt sich nicht nur um die Anhänger Jesu (Mr, Kl) — einfach unter dem göttlichen Fluch: s. darüber zu Mt 21 26 Lc 15 30. Bei syr sin fehlt der Fluch: . . . wer hat an ihn geglaubt, ausser das Gesindel, welches das Gesetz nicht kennt. Die Charakterisierung des Nikodemus **50** als ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον (zweifelhaft bleibt νυκτός) nach 3 1 2 fehlt א. Schlicht und rechtlich ermässigt er die Hitze der Kollegen und mahnt **51** an das Audiatur et altera pars Dtn 1 16; s. zu Act 23 3. Uebrigens hat ὁ νόμος nicht bloss den Ton, sondern scheint (doch vgl. A. Btm 117) auch personifiziert als Subjekt zu ἀκούσῃ und γνῷ gedacht: ***es stellt Verhör und Erkundigung an in Betreff des*** jedesmal in Betracht kommenden (daher Artikel) ***Menschen.*** War doch auch der Täufer amtlich angegangen worden 1 19—28. Die Behauptung **52**, dass göttlicher Norm gemäss ***aus Galiläa kein Prophet ersteht***, könnte möglicherweise als eine im blinden Eifer geschehene, leidenschaftliche Uebertreibung der Synedristen zu betrachten sein (Drum-

MOND 439 f.). Doch fehlt jede Andeutung eines Irrtums, und es ist sehr fraglich, ob der Evglst sich des entschieden widersprechenden Faktums II Reg 14 25 (Jonas) bewusst war. Möglicherweise könnte mit Uebersehung dieses Punktes (denn im Buche Jon ist keine Heimat des Propheten angegeben, die man aber, sofern er nach Joppe reist, eher im Süden suchen würde) sich sogar die jüd. Theologie ein solches Dogma als negative Kehrseite zu Mt 2 5 ausgeklügelt haben. Auch liesse sich bei der LA ἐγείρεται (erst seit CHRYS. und CYRILL, mit denen allerdings syr sin cur harmonieren, liest man ἐγήγερται) die Beziehung auf die Vergangenheit in Frage stellen: jetzt und für die Zukunft ist von Galiläa nichts zu erwarten, sondern das Heil geht von Jerusalem und Zion aus (LDT).

Wenn die Juden zu Beginn unserer Perikope 15 in Steigerung des Zugeständnisses der Nazaretaner Mc 6 2 das Faktum der theologischen Ueberlegenheit Jesu anerkennen müssen, so liegt darin zugleich eine Zurückweisung des oft gehörten Vorwurfes der Griechen, das Christentum sei eine Religion ungebildeter Barbaren. Dieselben, die ihn erhoben haben, werden darum 17 in einer, anderweitige griech. Anwandelungen des 4. Evglsten selbst verleugnenden (s. Einl. II 3), Weise auf den entscheidenden Wert der moralischen Bildung gegenüber dem Intellektualismus verwiesen (O. HTZM 232). Die daran sich schliessende Rede zerfällt in drei, bzw. vier, durch Unterbrechungen seitens des Juden 25–27 30–32 markierte Ausführungen: seine Lehre, der zunächst fragliche Punkt, sei vom Vater 16–19, woran sich 20–24 ein polemisch-apologetischer Ausfall bezüglich des mit der jüd. Gesetzlichkeit verbundenen Selbstwiderspruches knüpft; er selbst sei vom Vater 28 29 und gehe auch wieder zum Vater 33 34 (LDT II 15 23 f.). Während eine Bemerkung über den Erfolg der letzten Behauptung diese Szene abschliesst, bringt die neue Szene eine fünfte und letzte, effektvoll gesteigerte Erklärung Jesu 37–39 (O. HTZM 235), die von entsprechenden Wirkungen bei Volk 40–44 und Obrigkeit 45–52 begleitet ist. Bei dieser Darstellung des ersten Versuches eines Angriffes auf Jesus 30 32 44, wohl gebildet im Anschlusse an Lc 19 47 20 19 (PFL II 364), begegnet es freilich, dass wir von der Mitte des Festes 14 an dessen Schluss 37 versetzt werden, gleichwohl aber 32 = 45 Kontinuität der Handlung vorausgesetzt wird. Den Vordergrund bildet wie 2 14–21 5 14 der Tempelhof 14 28, den Hintergrund zum erstenmal der Sitzungssaal des Synedriums 32 45–52. Die Krisis, zu deren Darstellung alles noch Folgende zusammenwirkt, wird somit allseitig eingeleitet, indem es im Volk zu einem σχίσμα kommt, die entschlossene Feindschaft der Obrigkeit aber sich sowohl der Gewissensäusserung ihrer eigenen Diener 45–49, als der Gesetzesforderung eines Mitgliedes des Synedriums selbst gegenüber 50–52 behauptet (LDT II 36). Wenn sich hier der ganze Gerichtshof in demselben Augenblick, da er 49 über das unwissende, aber Jesu anhängliche Volk den Fluch Dtn 28 15, welcher ja nur die Uebertreter des Gesetzes treffen soll, ausspricht, 51 eigene Uebertretung des Gesetzes nachweisen lassen muss, so mag es an derartigen juristischen Retorsionen, wie später Tertullian sie übt, im Verlaufe der Verhandlungen zwischen Christentum und Heidentum nie gefehlt haben. Darum begegnet auch im Munde des Nikodemus „die stetige Frage der Apologeten, ob es recht sei, die Christen bloss um des Namens willen ohne weitere Untersuchung zu verurteilen“ (O. HTZM 236).

Einschaltung: die Ehebrecherin. 7 53 8 11. Textkritisch steht es um dieses, geschichtlich nur zwischen Mc 12 17 und 18 = Mt 22 22 und 23 = Lc 20 26 und 27 (H-C I 1 [3] S. 93) zu begreifende, Stück viel schlimmer als um 5 3 4. Zwar die Minuskeln haben es alle mit Ausnahme von vier, die gleiche Familie darstellenden, doch nicht sämtlich an derselben Stelle, sondern die sog. Ferrargruppe (13 69 124 346 543) hinter Lc 21 38 (vgl. z. St.), die Min. 225 hinter 7 36, andere am Schluss des 4. Evglms. Unter den Uncialen begegnet es erstmalig in D, dann

und sagten zu ihm: du bist doch nicht auch aus Galiläa? Forsche und sieh, dass aus Galiläa kein Prophet aufsteht. [53] Und sie gingen, ein jeder in sein Haus. **VIII** [1] Jesus aber ging auf den Oelberg. [2] In der Frühe aber begab er sich wieder zum Tempel, und das ganze Volk

in F G H, ferner in vielen Cod. it (aber z. B. nicht in a f l q) und in vg. Diese Zeugen weisen nach dem Westen. Fragt man die abendländischen Väter, so kennen Tert. und Cyprian die Perikope nicht, dagegen halten sie Ambrosius und Aug. für authentisch und Hieron. c. Pel. 2_{17} weiss, dass sie in multis et graecis et latinis codicibus steht. Viel ungünstiger lautet der Bescheid der Orientalen. Orig so wenig als Euseb, Chrys, Theodorus, Cyrill und Nonnus haben den Abschnitt im Johev. gehabt; er wird selbst noch von Theophylakt gestrichen, von Euth., dem ersten griechischen Ausleger, der sich mit ihm beschäftigt (12. Jahrh.), wenigstens als wahrscheinliche Interpolation bezeichnet. Mit diesem Befund harmonieren die übrigen Zeugnisse aus dem Osten. Tatian, syr sin cur, die ältesten Handschr. der Pesch, Thomas von Heraklea kennen die Perikope nicht. Erst seit dem 6. Jahrh. wird sie den Syrern durch verschiedene Uebersetzungen zugänglich gemacht. Ebenso fehlt sie in den ägyptischen Uebersetzungen, in der armenischen und der gothischen (die ihrer antiochenischen Grundlage wegen hier genannt werden darf). Die Zeugen, welche für die Perikope eintreten, versehen sie übrigens nicht bloss teilweise mit Asteriskus oder Obelus, sondern bieten auch auffallend viele Varianten; zwei recht beträchtlich auseinandergehende Rezensionen sind zu unterscheiden. Gegenüber der von v. Soden (Die Schriften des NTs I 1 1902 S. 486—524) unternommenen Textherstellung sind jüngst Bedenken erhoben worden (H. Lietzmann ZntW 1907 S. 34—47, Antw. v. Sodens ebenda 110—124, und wieder Lietzmann 234—237). Der jedenfalls mehr synopt., als joh. Sprachcharakter wird aus der Ausl. erhellen. Im voraus fällt die durchgängige Fortbewegung mit δέ auf, nirgends ein johann. οὖν. Die von Spitta (I 194 ff.) aufgestellte Hypothese, dass zwischen 7_{52} und 8_{12} ein echtes Stück ausgefallen und durch die apokryphe Erzählung ersetzt worden sei, erledigt sich durch die Frage, woher es denn kommt, dass die ältesten Handschr. ℵ A B C, sowie die namhaft gemachten Uebersetzungen und Kirchenväter weder die echte noch die unechte Perikope kennen (Zn II 561). Vgl. Wittichen, JpTh 1881 S. 366—372. Zn, Geschichte des nt. Kanons I 854 II 703; Einl. II 560 f.; Komm. 712—718. Nestle, Einf. [2] 233 f. Ws 261 f. Loisy 534—542. Calm 276—284.

Wenn **53** nicht lediglich zur Einfügung des Stücks in den Zusammenhang dient (das sofort zweimal gebrauchte πορεύεσθαι eignet allen Evglsten ausser Mc, speziell entspricht der von C u. a. Zeugen zu Act 14_{18} gebotene Zusatz: ἀλλὰ πορεύεσθαι ἕκαστον εἰς τὰ ἴδια und die Ergänzung von D zu Act 5_{18}: καὶ ἐπορεύθη εἷς ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια), so wird die Mc 11_{27} beginnende Szene im Tempel abgeschlossen mit der Bemerkung, jeder habe sein Nachtquartier, Jesus 8 **1** *den*, bei Joh sonst nicht mehr genannten, *Oelberg* aufgesucht. Daher 2 seine und des Volkes Wiederkehr berichtet wird. Im Zusammenhang des Evglms wäre die Bemerkung dagegen auf die Synedristen zu beziehen, welche ihre Sitzung aufhoben und unverrichteter Sache nach Hause gingen. Dagegen sind die Abgesandten der Pharisäer und Herodianer Mc 12_{13} gemeint, wenn das Stück hinter Mc 12_{17} am Platze ist. Für letzteres spricht, dass der Oelberg der gewöhnliche nächtliche Aufenthalt Jesu während seines letzten Aufenthaltes in Jerusalem ist, Lc 21_{37} 22_{39}. ***Morgens*** (ὄρθρου wie Lc 24_1 Act 5_{21} statt πρωΐ Joh 18_{28} 20_1) findet man sich **2** zusammen, und zwar πᾶς ὁ λαός synopt. statt des johann. ὄχλος, wohl

kam zu ihm, und er setzte sich und lehrte sie. 3 Es bringen aber die
Schriftgelehrten und die Pharisäer eine Frau zu ihm, die auf Ehebruch
ergriffen war und, nachdem sie sie in die Mitte gestellt haben, 4 sagen
sie zu ihm: Meister, diese Frau ist auf frischer Tat beim Ehebruch
ergriffen. 5 Im Gesetz hat uns Moses geboten, solche zu steinigen; was
sagst nun du? 6 Dieses aber sagten sie ihn versuchend, um eine An-
klage gegen ihn zu haben. Jesus aber bückte sich nieder und schrieb

in der 10 23 erwähnten Halle Salomos, da die Schriftgelehrten Jesu schwerlich ein Lehrzimmer einräumten (Wittichen, LJ 306). Da nach 7 37 das Fest vorüber ist, fällt die abermalige Anwesenheit des Volkes im Tempel auf. Aber in Wahrheit handelte es sich ja um die Vorbereitung zum Osterfest. Auch steht Jesus 7 37, während er hier wie Lc 4 20 sitzend lehrt. Der ganze Satz stimmt fast wörtlich mit Mc 2 13 und das fehlende καθίσας steht dafür Mc 9 35; vgl. zu dem ganzen Eingang Mc 11 11 15 19 27. Bei D fehlt das letzte Glied καὶ καθ. — αὐτ., während einige Minuskeln die Worte sogar von καὶ πᾶς an vermissen lassen. Man streitet **3**, ob οἱ γραμματεῖς (von einigen Zeugen ausgelassen, von anderen durch ἀρχιερεῖς ersetzt) καὶ οἱ Φαρισαῖοι (synopt. Kombination, nie bei Joh) als Zeloten (wegen 3 5) oder als Ankläger (wegen 10) oder als Richter (wegen 10 11) vor Jesus traten. Als Zeloten hätten sie das Weib sogleich getötet; als Ankläger hätten sie sich an die ordentlichen Richter zu wenden gehabt; als Richter hätten sie ihre Würde und Kompetenz verleugnet. In der Tat treten sie als Zeugen auf (wegen 4 7; so auch Loisy 543). D liest statt μοιχείᾳ — ἁμαρτίᾳ. Vielleicht sollte das Weib eben nach dem Prozesslokal beim Nikanortor (Tractatus Sota 1 5) gebracht werden, als sie erfuhren, dass Jesus in der Nähe ist (Thol). Dann handeln sie nicht offiziell, sondern benutzen die Gelegenheit zu einem Versuch auf ihn. Sein Spruch sollte eine gutachtliche Meinung enthalten, keine Rechtskraft. Das ἐπ' αὐτοφώρῳ **4** (= *auf frischer Tat* wie Jos. Ant. XV 3 2 XVI 7 5) wird zunächst vom Diebstahl (φώρ = fur) gebraucht. Der Buhle war entweder entflohen, oder die Pharisäer mögen ihn nicht brauchen. Statt des synopt. λιθοβολεῖν **5** steht Joh 10 31 33 und, von da aus eingedrungen, nach D auch hier λιθάζειν. Nun ist Lev 20 10 Dtn 22 22 über die Art der Todesstrafe für Ehebrecherinnen überhaupt nichts, Ez 16 38–41 sehr Verschiedenes bestimmt. Nur für den bestimmten Fall, dass es eine verlobte Braut in der Stadt ist, wird Dtn 22 23 24 Steinigung verordnet. Allerdings setzt der Talmud die Strafe der Strangulation fast überall, wo im Gesetz der Ausdruck מות יומת überhaupt vorkommt. Aber die mosaischen Rechtskundigen haben die exegetische Berechtigung dazu bestritten und gezeigt, dass wenigstens der Pentateuch unter der Todesstrafe immer die Steinigung versteht; vgl. auch Hitzig, Johannes Marcus 209 f. Uebrigens könnte die γυνή des Textes auch eine verlobte Braut sein: daher τὰς τοιαύτας = derartige Ehebrecherinnen (Schz, Ws). Das πειράζοντες **6** (D hat die Worte τοῦτο δέ — κατηγορ. αὐτ., die nach Hrk, SAB 1904 S. 193 und Lietzmann, ZntW 1907 S. 46 Interpolation aus Joh 6 6 + Luc 6 7 sind, bereits 4 untergebracht), nach Analogie von Mt 16 1 19 3 22 35 Mc 8 11 10 2 und Lc 11 16 zu verstehen, ist verschieden bestimmt worden. Zunächst lediglich mit Beziehung auf die Kompetenz: Jesus habe ebensowenig noch den Juden ein Recht über Leben und Tod einräumen, d. h. das röm. Bestätigungsrecht ausser Augen setzen, als gegen Moses entscheiden können (zuletzt Pfl II 365). Aber die Todesstrafe einfach als die dem geschriebenen Recht entsprechende bezeichnen

mit dem Finger auf die Erde. [7] Als sie aber dabei blieben, ihn zu fragen, richtete er sich auf und sagte zu ihnen: wer von euch ohne

hiess noch lange nicht zu tumultuarischer Volksjustiz auffordern, und auf Todesstrafe erkennen durften ja auch noch die damaligen Juden. Hier aber kommt es darauf an, ob gerade der Ehebruch solle mit dem Tode bestraft werden. Entscheidet in diesem Betreff Jesus gegen Moses, so wird er vor dem Sanhedrin als Gegner des Gesetzes verklagt; entscheidet er für ihn, so wird er bei der röm. Obrigkeit belangt, die den Ehebruch damals fast als Adiaphoron behandelte, ihn keinesfalls mit dem Tode bestrafte und insonderheit die Steinigung verwarf (Mr). Dann wäre die Geschichte ganz analog der vom Zinsgroschen Mc 12 13–17. Indessen hätte es doch Jesu bei der röm. Obrigkeit schwerlich etwas schaden können, wenn er die Frage, ob das Gesetz τὰς τοιαύτας mit dem Tode bestrafen lasse, als eine rein exegetisch-historische gefasst und bejaht hätte. Zudem war seit Augustus und seiner lex Julia de adulteriis coercendis der römischen Behörde eine strengere Auffassung von dem Ehebruch eigen, so dass ihr eine rigoristische Aussage keineswegs strafwürdig zu erscheinen brauchte. Auch gehören die Worte ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ lediglich dem Berichterstatter, und die Frage an sich braucht gar nicht dilemmatisch gefasst zu werden. Die Gegner mochten einfach erwarten, Jesus werde wie Mc 2 5 wieder Sünden vergeben, sich wie Mc 2 15 16 der Sünder annehmen, entgegenstehende gesetzliche Bestimmungen wie Mc 10 5 umgestalten, vielleicht sogar geradezu im Sinne von Lc 19 10 = Mt 18 11 gegen Lev 20 10 Dtn 22 22 entscheiden, woran sie dann ihre Betrachtungen geknüpft hätten (gewöhnliche Ausl. seit Euth). Jesus bückt sich (κύψας ausser 6 8 nur Mc 1 7) und schreibt auf der Erde in den Staub. Von jeher haben sich die Ausleger lebhaft mit der Frage beschäftigt, was Jesus eigentlich geschrieben habe. Hieron. meinte: die Sünden der Ankläger (dazu stimmt der bekannte Zusatz zu 8 8: ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας) und aller Sterblichen. Andere denken an eine auf die Angelegenheit passende Schriftstelle (Schz: Ps 50 16) oder auch an das, was er gleich darauf 7 zur Antwort gibt (Ew, Gdt). „Le texte ne favorise aucune de ces hypothèses . . . c'est dans le geste, non dans l'écriture, qu'il faut chercher une signification" (Loisy 546). Ein solcher Gestus kann ebensowohl Ausdruck der Abgezogenheit und inneren Beschäftigung, wie der langen Weile, namentlich auch absichtlicher Nichtbeachtung sein. Der „christl. Archimedes" (Hgf, ZwTh 1868 S. 453) würde sogar eine symbolische Handlung verrichten, wenn man nach Anleitung des Hieron. adv. Pelag. 2 17 an Jer 17 13 denken dürfte: Vergessenheit und Vergeben (Huschke, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1869 S. 86. Km III 139). Wahrscheinlicher aber will er nicht dies andeuten, sondern dass ihn die Sache nichts angehe, dass sie so wenig als Lc 12 13 14 vor sein Forum gehöre (gewöhnliche Ausl. seit Euth.), indem er den Fall zugleich überlegt (P. W. Schmidt, Geschichte Jesu II 1904 S. 352). Die Schriftgelehrten **7** erblicken darin ohne Zweifel ein Zeichen der Verlegenheit und beharren bei ihrer Frage (ἐπιμένειν mit Part. wie Act 12 16 vgl. Blass, Gramm. § 73 4 76 2), bis Jesus sich erhebt und, den Fall nicht juristisch, sondern sittlich fassend, den Fragenden die Entscheidung zuschiebt in einer Weise. die dem Gesetz sein Recht belässt (vgl. 7 πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον), aber zur Gewissensprobe für diejenigen wird, die sich ohne Veranlassung und Beruf zu Exekutoren desselben aufdrängen möchten; s. zu Mt 7 1 = Lc 6 37. Denn ἀναμάρτητος will nicht im absoluten Sinne gefasst sein (gegen Ws, Bugge u. a.), sondern empfängt

Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie. [8] Und wiederum beugte er sich hinab und schrieb auf die Erde. [9] Sie nun, als sie das vernommen hatten, gingen hinaus einer nach dem anderen, zuerst die Aeltesten, und Jesus blieb allein zurück und die Frau, so wie sie da in der Mitte stand. [10] Jesus aber richtete sich auf und sagte zu ihr: Weib, wo sind sie? hat dich keiner verurteilt? [11] Sie aber sagte: keiner, Herr. Jesus aber sagte: auch ich verurteile dich nicht; gehe, von nun an sün-

seine Beziehung durch den vorliegenden Fall: das Recht, aus eigener Initiative vorzugehen, hat nur, wer im Verhältnisse zu dem Weibe sich als den sittlich Reinen, wer sich in der bewussten Richtung unangefochtenen Gewissens weiss. Gegensatz ist Lc 7 37 ἁμαρτωλός und Kommentar Mt 5 28. Ist etwa letzteres Wort, von Mt abgerissen überliefert und in der Mosaik der Bergpredigt am sachlich passenden Ort eingefügt, im hier vorliegenden Zusammenhang gesprochen worden, so konnte die Instanz nicht erhoben werden, notorische Sünden hätten mit zollfreien Gedanken nichts zu schaffen: vgl. Rm 2 1 22 23. Ueber das Steinwerfen der Zeugen s. zu Act 7 58. Andeutend, dass er nichts mehr mit der Sache zu tun haben wolle (Loisy 548), vielleicht auch, um den Getroffenen den Rückzug zu erleichtern (Hieron.), setzt **8** Jesus seine, das vacuum des Moments ausfüllende, Tätigkeit fort, jene aber ziehen **9** ab: ἐξήρχοντο (das Imperf. schildernd) εἷς καθ' εἷς, gerade wie Mc 14 19 statt καθ' ἕκαστον. Unklar bleibt, ob ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων zur Darstellung eines rangmässigen Abzuges dient, sei es nun, dass die Vornehmsten (Huschke 90 f.), oder dass die, hinter den distinguierten Synedristen stehenden, einfachen Aeltesten den Rückzug zuerst antreten (Hitzig 216 f.), oder ob die an Jahren Aelteren als die Klügeren erscheinen sollen (Ws). Der Evglst will wohl überhaupt nur die keinen Rest belassende Vollkommenheit der Niederlage zeichnen. Ist ἕως τῶν ἐσχάτων überhaupt zu lesen (D hat dafür ὥστε πάντας ἐξελθεῖν), so bildet es, mit ἀρξάμενοι verbunden, eine Breviloquenz, wie Mt 20 8 Lc 23 5 (Schz). Vom Gewissen überführt (ἀπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι fehlt D) und genötigt, den verschonenden Spruch Jesu selbst in Vollzug zu setzen, lassen sie **10** ihn mit der von Niemand (οὐδείς mit Nachdruck) verurteilten (κατακρίνειν unjohanneisch) Sünderin allein, die er **11** mit einem kurzen, aber wirksamen Bussruf abfertigt (= 5 14 Lc 7 50 πορεύου), indem er dabei ebenso innerhalb seines Amtes und Berufes bleibt 3 17, wie er denselben mit einer juristischen Entscheidung überschritten haben würde; sein Standpunkt ist Ez 33 11.

Weder die Bezeugung noch der Charakter der Perikope erlauben es, in ihr einen ursprünglichen Bestandteil des 4. Evglms zu sehen. Damit ist über ihr Alter noch nichts ausgesagt. Lange bevor sie im Johev. auftaucht, hat sie existiert. Didaskalia 7 ed. Achel. Flemm. (TU XXV 2 1904) S. 38 f. = Const. ap. II 24 bezeugt ihr Vorhandensein für das 3. Jahrhundert. Euseb. KG III 39 17 teilt uns mit: er (Papias) erzählt aber auch eine andere Geschichte von einem Weibe, das wegen vieler Sünden beim Herrn verleumdet wurde; sie steht im Hebräerevangelium. Doch hat man, vor allem wegen der „vielen" Sünden, öfters gezweifelt (z. B. Ws 261), ob die hier gemeinte Erzählung mit der unserigen identisch sei. Ist es der Fall, so mag diese ihren Ursprung aus dem Hebrev. genommen haben (Blk, Gdt, Pfl II 365). Andere denken freilich lieber an das Petrusevglm (Vkm 525 f.; Jesus Nazarenus 21. Hrk, Bruchstücke des Evglms u. d. Apok. des Petrus² S. 48 f.; SAB 1904 S. 193—195) oder das matthäische Urevglm (Resch, Agrapha ² 52—54) oder die synopt. Grundschrift (H. Htzm, Die sy-

dige nicht mehr. [12] Wiederum nun redete Jesus zu ihnen und sprach: ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wird nicht in der

nopt. Evglien 92—94; JpTh 1878 S. 377—382) oder das Lcevglm (BLASS, Evangelii sec. Luc. sive L. ad Theoph. lib. prior 1897 S. XLVI ff. 95 f.). Die Gründe, weshalb die Kirche das Stück bei der Kanonbildung unterdrückte, liegen auf der Hand; einen nennt AUG., De conjug. adult. 2 7: peccandi inpunitatem dari mulieribus. Schwieriger ist die Frage nach den Geschicken zu beantworten, welche es an seinen jetzigen Ort verschlagen haben. Wenn Papias (s. die oben mitgeteilte Eusebiusstelle) die Geschichte in einem Bündel von Johannes-Traditionen mitgeteilt hätte, wäre das Motiv gefunden, aus dem ein Unbekannter sie in das 4. Evglm eingefügt haben kann (JÜLICHER 351. ZN II 560; Forschungen VI 220; Komm. 716). Vielleicht auch wurde das isolierte Stück zunächst, nur um auszufüllen, da oder dort einmal an den Schluss der Evglien geschrieben, wie es noch in einigen Minuskeln und armenischen Handschriften der Fall ist. Dadurch entstand der Irrtum, als gehöre es zu Joh, und nun suchte man nach einem passenden Ort dafür und fand ihn möglichst unmittelbar vor v. 15 ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα (O. HTZM 104), welches Wort in Wahrheit freilich auf 7 24 zurücksieht, wie der ganze Zusammenhang reich ist an solchen Rückbeziehungen (s. S. 187). Aber auch seinem eigenen Inhalte nach scheidet sich unser Stück aus dem Text des Joh vorwärts wie rückwärts von selbst aus, und die neuerdings wieder auftauchenden Versuche, es gleichwohl in diesem Evglm zu begreifen (HGF. THM. JACOBSEN. PFL. STECK, Zur Feier des 50 jährigen Amtsjubiläums des Herrn A. Schweizer 1884 S. 15—20; zuletzt KR II 162—186 477. VÖLTER, Mater dolorosa 1907 S. 25), beruhen auf falschen Voraussetzungen bezüglich der Disposition des Werkes, davon ganz abgesehen, dass, falls Aufnahme dieses Stückes erlaubt wäre, keinerlei Resultate der Textkritik noch von Belang sein würden. Mag für die kath. Exegese (zul. CALM 283) der Bescheid des Tridentiner Konzils (CALM 277) und die durch den Papst unter dem 15. 2. 1897 bestätigte Erklärung des h. Offiziums vom 13. desselben Monats (NESTLE, Einf. [2] 233) massgebend sein, dem Tatbestand entspricht allein die seit Erasmus sich immer steigernde Energie, mit der man das Stück als ursprünglichen Bestandteil des 4. Evglms ablehnt (Rs. BR. SCHLT. LDT. WS. ZN II 560; Komm. 398 712. J. RÉVILLE 118. LOISY 534 ff. R. SCHÜTZ, ZntW 1907 S. 245).

Bruch mit den Einwohnern von Jerusalem. 8 12–59. Nach Ausschluss von 7 53–8 11 bezieht sich **12** πάλιν nicht auf 8 2, sondern auf 7 37, wie 21 auf 12; die gleiche Formel wahrt auch 10 7 20 21 den Zusammenhang in loser Weise. Daher bleibt 20 59 die Szene noch im Tempel und mit dem, Jesu Rede nach dem Zwischenauftritt 7 45–52 wieder aufnehmenden, οὖν (WS) wird das Selbstzeugnis 37 38 unter Wechsel des Bildes fortgesetzt (GDT). So eitel wie dort sind auch hier die Versuche, dieses Bild mit irgendwelchen rituellen Vorgängen am Laubhüttenfest in Verbindung zu bringen, (zuletzt von CALM 287 zurückgewiesen und von ZN, Komm. 400 vertreten). Ebensowenig ist die Vermutung erlaubt, Jesus habe an die öffentliche Schriftvorlesung angeknüpft. Eine solche hatte im Tempeldienst keine Stelle. Die Annahme ist zudem überflüssig, da ja, von Jes 9 1 42 6 49 6 abgesehen, einfach Mt 5 16 zu grunde liegt, wo die Jünger das Erleuchtungsmittel sind, als welches hier Christus selbst, der Punkt in der Welt, da das Göttliche hell durchbricht, erscheint; s. zu 1 4 3 19. „Der Anspruch, den Jesus und die christliche Gemeinde für ihn und sich erhebt, ist ein gewaltiger; er ist der Ausdruck eines stolzen Selbstbewusstseins der jungen Christengemeinde“ (HTM 253). Wer Jesu nachfolgt (ἀκολουθεῖν), wird im Besitze des Leben vermittelnden, Lebensfähigkeit spendenden Lichtes (φῶς τῆς ζωῆς wie ἄρτος τῆς ζωῆς, ὕδωρ τῆς ζωῆς) sein und nicht unsichere Schritte in der Finsternis, Unwissenheit, Unseligkeit tun.

Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben. [13] Da sagten die Pharisäer zu ihm: du zeugst von dir selbst; dein Zeugnis ist nicht wahr. [14] Jesus antwortete und sagte zu ihnen: auch wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis wahr, weil ich weiss, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe. Ihr wisst nicht, woher ich komme oder wohin ich gehe. [15] Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemanden. [16] Auch wenn ich aber richte, so ist mein Gericht wahrhaftig, weil ich nicht allein bin, sondern ich und der, der mich gesandt hat. [17] Auch in eurem Gesetz ist geschrieben, dass das Zeugnis zweier Menschen wahr ist. [18] Ich bin es, der von mir zeugt,

---

Den Pharisäern (syr sin: Juden) **13** (es sind dieselben Gegner wie 7 32 45 47, jetzt aber persönlich anwesend, weshalb Spitta I 196 eine Lücke vor 8 12 annimmt) fehlt dafür das Verständnis; sie können in dem fortgesetzten Selbstzeugnis nur ein Symptom von Grössenwahn finden, fechten es daher, indem sie sich der 5 31 aufgestellten Rechtsregel dawider bedienen, mit formellen Gründen an. Aber **14** hier waltet ein anderer Gesichtspunkt ob. Jesus kennt ein Sonderrecht seiner Person (O. Htzm 236), sofern jene beiden schon besprochenen Punkte, die dem menschlichen Wissen sonst unzugänglich sind (s. zu 3 8 7 36), nach 7 28 33 (ὑπάγω für das Futur, wie hier ἔρχομαι für das Präteritum, vgl. 3 31 ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος) für ihn im hellen Lichte liegen. Dieses vollkommen klare Bewusstsein enthebt ihn den Schranken gewöhnlicher Menschlichkeit, so dass auch eine sonst überall zutreffende Rechtsregel auf ihn keine Anwendung erleidet. Vielmehr selbst in dem Falle, dass er von sich selbst zeugt, ist sein Zeugnis wahr. Hier geht der Begriff ἀληθής über den speziellen 5 31 8 17, den er in sich schliesst, hinaus: wahr, wie alles Einzige in seiner Art sich selbst bezeugt, auch das φῶς τοῦ κόσμου τοῦ αἰσθητοῦ, die Sonne, deren Gegenbild er 12 ist. Er darf nicht bloss, er muss pro domo reden, weil ὑμεῖς οὐκ οἴδατε κτλ., dieser Wissensinhalt mithin ohne sein Selbstzeugnis verborgen bleiben würde. Sie beurteilen ihn **15** κατὰ σάρκα = κατ' ὄψιν 7 24, indem sie, wie die Anwendung der menschlichen Rechtsregel zeigt, nur seine äussere Erscheinung, seine ihnen wohlbekannte Abkunft 7 27 u. dgl. ins Auge fassen; vgl. II Kor 5 16. Sein eigentliches Geschäft ist überhaupt nicht das κρίνειν, sondern das σώζειν 3 17–21 12 47. Mit Bezug auf 5 22 27 30 erfolgt **16** die Beschränkung: ***auch wenn ich aber*** (s. zu 6 51) ***meinerseits richte***, ein Fall, der um des Verhaltens der Welt willen per accidens eintreten kann, so tue ich es nicht auf eigene Hand, sondern in Einheit mit dem Vater, und aus dieser, mein Urteil schlechterdings normierenden, alles Unrechte und Falsche mit höchster Notwendigkeit ausscheidenden, Gemeinschaft folgt, dass ***mein Gericht wahrhaftig*** (ἀληθινή BD Tischd, Ws, Blass) ***ist***, die Idealität alles Richtens ausdrückt. Ist mit ℵΔ rec. ἀληθής zu lesen, so entspricht Jesu Gericht den Gesetzen der Wahrheit, weil ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστιν 26. In zweiter Linie kommt **17** doch auch noch ein formaler Grund zur Geltung, sofern ἐν τῷ νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ (worauf die Juden sich sützten) die Regel Dtn 17 6 19 15 (frei zitiert) zu lesen ist. Dabei scheint ἀνθρώπων mit Betonung vorangestellt zu sein (Kl). Denn was dem Doppelzeugnis an Kraft dadurch abgeht, dass der eine von den beiden in eigener Person redet, das gewinnt es auf der anderen Seite dadurch, dass als Zweiter **18** Gott für ihn zeugt nach 5 36 37 (hier auch ὁ πέμψας με πατήρ): eine Uebertragung juristischer Massstäbe auf ethische Grössenverhältnisse (O. Htzm 64 237). Daher die Frage **19** spöt-

und es zeugt von mir der Vater, der mich gesandt hat. [19] Da sagten sie zu ihm: wo ist dein Vater? Jesus antwortete: ihr kennt weder mich noch meinen Vater; wenn ihr mich kennen würdet, würdet ihr auch meinen Vater kennen. [20] Diese Worte sprach er bei der Schatzkammer lehrend im Tempel. Und niemand ergriff ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war. [21] Da sagte er wiederum zu ihnen: ich gehe hin, und ihr werdet mich suchen, und ihr werdet in eurer Sünde sterben. Wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen. [22] Da sagten die Juden: er wird sich doch nicht töten, dass er sagt: wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen? [23] Und er sagte zu ihnen: ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt. [24] So habe ich euch denn gesagt, dass ihr in euren Sünden sterben werdet; denn wenn ihr nicht glaubt, dass ich

tisch die Ungültigkeit des nicht einmal anwesenden zweiten Zeugen ausdrückt. Darauf spricht ihnen Jesus das Sensorium für eine solche Zeugenstimme ab (7 $_{28}$): sie haben kein Verständnis für seine Person ($_{14}$), sonst müsste ihre ganze Weltanschauung sich in dem Sinne theozentrisch gestalten, dass sie im Sohne den Vater finden, von dem Gesandten auf den Sender zurückschliessen würden 14 $_{7-9}$ 16 $_{3}$. Somit zeigt Jesus $_{14-19}$, dass die Rechtsnorm des Gesetzes für den ausserordentlichen Fall, der hier zur Beurteilung vorliegt, nicht ausreiche (Ws). Zum Schlusse **20** wie 6 $_{59}$ die Ortsbestimmung (beidemal viel frequentierte Stätten), ebenso wie dort einen mittlerweile eingetretenen Szenenwechsel andeutend (wodurch sich Spittas Bedenken erledigen s. zu $_{13}$). Das ἐν steht so ungenau wie εἰς 11 $_{38}$. Ueber das γαζοφυλάκιον s. zu Mc 12 $_{41}$ = Lc 21 $_{1}$ und K. Furrer, ZntW 1902 S. 263, über ***die Stunde*** zu 7 $_{30}$. Ein neuer Redeakt führt sich **21** mit πάλιν ein (Mr), in welchem zunächst 7 $_{33\ 34}$ Wiederholung findet, nur dass statt καὶ οὐχ εὑρήσετε es jetzt positiv und steigernd heisst: ***und in euerer Sünde*** (Kollektiv wie 1 $_{29}$ 9 $_{41}$, nicht aber auf eine bestimmte Sünde weisend, da die Juden $_{24}$ einer Mehrheit von Sünden fröhnen) ***sterben***, d. h. nach 1 Kor 15 $_{17}$ mit ihrer noch ungesühnten Schuld behaftet (subjektive Verfassung wie 9 $_{34}$) dem grossen Schicksalsschlage, der Stadt und Nation vernichten wird, entgegengehen. Um dieses Stichwort (johann. Fassung von Lc 19 $_{41-44}$) dreht sich das zunächst folgende. Auf das Wort ὅπου κτλ. (er und sie werden dann auf ewig geschieden, sie aus der Gottesgemeinschaft ausgeschlossen sein) antworten **22** die Juden im Tone von 7 $_{35}$, aber den Hohn steigernd. Das Freiwillige des in Aussicht gestellten ὑπάγειν haben sie verstanden; auf solche Weise kann man aber nur einen Ort erreichen, welcher ihnen völlig unzugänglich wäre: die Hölle, wohin das furchtbare Verbrechen des Selbstmordes (Jos. Bell. III 8 $_{5}$) führt. Wie 7 $_{20}$ der ὄχλος, so ignorieren jetzt auch die „Juden“ jede, etwa von ihnen ausgehende, Lebensgefahr für Jesus. Dieser aber hält ihnen **23**, ohne direkte Erwiderung, die Grundverschiedenheit ihrer beiderseitigen Naturen vor. Da τὰ κάτω = ὁ κόσμος οὗτος, haben beide Sätze den gleichen Inhalt (Mr); denn schwerlich wird das zweite ἐκ anders zu nehmen sein, als das erste, so dass nur dieses auf den Ursprung, jenes auf Art und Gesinnung wiese (Ws); vielmehr οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου = ἐκ τοῦ οὐρανοῦ = ἄνωθεν = ἐκ τῶν ἄνω, wie 3 $_{31}$; NtTh II 383. Wie die Wortstellung **24** andeutet, verlegt sich jetzt der Nachdruck von ἐν τ. ἁμ. weg auf ἀποθανεῖσθε.

es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben. [25] Da sagten sie zu ihm: wer bist du? Jesus sagte zu ihnen: überhaupt, warum rede ich nur zu euch? [26] Vieles habe ich über euch zu sagen und zu richten. Aber der mich gesandt hat, ist wahrhaftig, und ich, was ich von ihm gehört

---

Ihr innerer Zustand ist derart, dass er ihnen notwendig den Tod bringen muss; denn das einzige Rettungsmittel wäre der Glaube ὅτι ἐγώ εἰμι, nämlich der ἄνωθεν Stammende, die allentscheidende Persönlichkeit: wie $_{28\ 58}$ 13$_{19}$ 18$_{5\ 6}$ und deutlicher als 4$_{26}$ 6$_{20}$ entspricht es dem אֲנִי הוּא Dtn 32$_{39}$ Jes 41$_{4}$ 43$_{10\ 25}$ 48$_{12}$ (O. Htzm 102 188). Keck und verächtlich antworten **25** die Juden, wobei schon das vorangestellte σύ wie Act 19$_{15}$ zeigt, dass wir es nicht etwa mit einer einfachen, ehrlich gemeinten Frage zu tun haben. Eine allseitig befriedigende Erklärung der schwierigen Entgegnung Jesu (H. Htzm, JpTh 1889 S. 472—477) ist trotz intensiver Bemühung noch nicht gelungen. In der Regel versteht man den Satz als Antwort auf die Frage der Juden und ergänzt ein ἐγώ εἰμι. Es ergibt sich aber alsbald eine Meinungsdifferenz über den Sinn von τὴν ἀρχήν. „Fürs erste“ „erstlich“ (Lth, Wzs) heisst es nicht. Dagegen ist die Bedeutung „anfänglich“, „von Anfang an“, nachgewiesen (Gen 41$_{21}$ 43$_{18\ 20}$ Dan 9$_{21}$ Clem. Hom. 8$_{22}$) und der Ausdruck solchergestalt bald auf das Sein (zuletzt Grill I 17 f.: von Anfang an bin ich das, was ich zu euch rede), bald auf das Reden (Thol: was ich euch schon im Anfange gesagt habe, das bin ich) bezogen worden. Beliebt ist auch die Uebersetzung (neuerd. Kr I 473 f.): durchaus bin ich, was ich auch zu euch spreche. In der Tat kann τ. ἀρχ = durchaus, überhaupt, omnino, ὅλως sein; aber so wird es mit Vorliebe in negativen Sätzen gebraucht. Dieser Schwierigkeit entgeht Loisy (562 f.), der die Meinung aufgibt, als seien die Worte ein wirklicher Bescheid auf die Frage, und den Sinn gewinnt: was habe ich von Anfang an anderes getan als euch über mein Wesen belehrt?! Aber dabei befremdet doch das Präsens. Loisys Voraussetzung dagegen teilt die griech. Auslegg. (Chrys, Theodor, Cyrill, Theophylakt, Euth), deren Erklärung immerhin noch die beste ist und heute z. B. von Ws. Htm. Calm 289 291. Zn, Komm. 405 f. vertreten wird: ***überhaupt, warum rede ich nur zu euch!*** (vgl. Blass, Gramm. § 50$_{5}$). Dabei entspricht καί dem nachdrücklich vorantretenden τὴν ἀρχήν, wie es auch I Kor 15$_{29}$ Rm 8$_{24}$ nach dem Fragewort im Sinne von „noch“ oder „nur“ steht (Ws). Vgl. Clem. Hom. 6$_{11}$ εἰ μὴ παρακολουθεῖς οἷς λέγω, τί καὶ τὴν ἀρχὴν διαλέγομαι; wenn du meine Worte nicht mit Aufmerksamkeit begleiten willst, warum rede ich noch überhaupt? Diese Parallele zeigt zugleich, in welchem Sinne auch in unserer Stelle ein negativer Satz vorliegt, mithin die gewählte Uebers. von τὴν ἀρχήν statthaft ist. Sofern nun die Homilien das 4. Evglm bereits voraussetzen, dürfte hier eine Andeutung der ältesten Auffassung unserer Stelle vorliegen. Dass aber anstatt τί (= διὰ τί) ὅ τι steht, hat seine Parallelen bei den Snptkrn (s. zu Mc 9$_{11}$) und LXX I Chr 17$_{6}$ vgl. mit II Sam 7$_{7}$. In den Zusammenhang passt diese Erklärung trefflich, da Jesus damit den Verkehr mit den Juden ganz abzubrechen droht (O. Htzm 238). Die Gegenbemerkung, dass man auf die Frage σὺ τίς εἶ nicht wieder eine Frage, sondern eine Antwort erwarte, erledigt sich angesichts der Manier des johann. Christus, seine Rede unter vollständiger Nichtbeachtung gemachter Einwürfe einfach fortzuführen, von selbst; s. zu 1$_{25}$. Ueberdies läuft seine Antwort doch schliesslich hinaus auf den Sinn εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε 10$_{25}$. Dann aber ist der Satz **26** πολλὰ ἔχω κτλ. selbständig zu fassen, im Gegensatze zu dem Ge-

habe, das rede ich in die Welt. 27 Sie verstanden nicht, dass er vom
Vater zu ihnen sprach. 28 Da sagte Jesus: wenn ihr den Sohn des
Menschen erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, dass ich es bin, und
dass ich von mir aus nichts tue, sondern wie mich der Vater gelehrt
hat, so rede. 29 Und, der mich gesandt hat, ist mit mir; er hat mich

---

danken 25, dass es sich kaum noch lohne, mit ihnen weiter zu reden; also etwa im Sinne von 16 12 ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, vgl. II Joh 12. Dass übrigens das vorläufig noch zurückgehaltene Zeugnis in einer, der Parallele 16 12 durchaus entgegengesetzten, Richtung gehen soll, wird schon durch das hinzugetretene καὶ κρίνειν angedeutet. Der mit ἀλλά eingeführte Hinweis auf die Wahrhaftigkeit des Vaters will erklären, warum Jesus zu reden fortfährt. „Trotz dieser Drohung, nicht mehr zu ihnen zu reden, sagt er es noch" (O. Htzm 238). Er muss reden, denn hinter ihm steht der ἀληθής (s. zu 16; etwas anders liegt die Sache in der Parallele 7 28), der ihn gesandt hat; aus dieser Sendung, wenn er ihr treu bleiben will, resultiert für den Gesandten mit Notwendigkeit das Reden ohne Rücksicht auf den jedesmaligen Erfolg oder Misserfolg. Vor ihm aber steht als Publikum nicht etwa die historische Umgebung Jesu in Jerusalem, sondern entsprechend der universalen Bedeutung des Logos-Christus ὁ κόσμος, in welchen hinein er sein, von dem himmlischen Vater empfangenes, Offenbarungswort ruft. So löst sich die Antinomie zwischen der einen Aussage, dass er mit den Juden fertig ist, und der anderen, dass er ihnen, sei es auch nur in einem für sie zum Gericht ausschlagenden Sinne, noch vieles zu sagen hat, wie denn auch sofort in reichlichem Masse geschieht. Dieses so charakteristische λαλεῖν εἰς τὸν κόσμον (s. zu Mc 1 38) ist die johann. Form für das synopt. Zeugnis δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον εἰς πάντα τὰ ἔθνη Mc 13 10 Lc 24 47. Wo der johann. Christus redet, da stehen die Nationen und Generationen vor ihm, daher er von demjenigen Auditorium, welches ihm gerade zuhört, auch keineswegs immer verstanden wird und verstanden zu werden braucht, wie sich
27 sofort bewährt. Freilich waren die Worte 26, wenigstens was den Gegenstand der Aussage betrifft, hinlänglich deutlich. Aber 7 35 erschienen die
Juden ja nicht minder schwerhörig und einfältig. Wie 6 61 62 verweist Jesus 28
bezüglich dieses Nichtverstehens (οὖν) auf seine Erhöhung (ὑψώσητε doppelsinnig, s. zu 3 14), welche den richtigen Gesichtswinkel behufs Verständnis seines Wesens und Werkes liefern werde. Das Licht der Zukunft wird selbst in die Augen, welche nicht sehen wollen, einen Schein von schneidender Helle werfen: τότε γνώσεσθε, ὅτι ἐγώ εἰμι, s. zu 24. Gleichfalls von ὅτι ist aber auch das Folgende abhängig, worin sich 5 19 30 wiederholt. Aus dem allgemeinen Tun folgt das spezielle Reden: ταῦτα λαλῶ wie 26. Dagegen scheint 29 wieder als selbständiger Satz gedacht, zumal auch der Gedanke fortschreitet zu einer Erklärung darüber, inwiefern Jesus angesichts so vieler Feinde (20 7 30) Aussagen wie 28 wagen darf: *der ist mit mir, der mich gesandt hat.* Gottverlassenheit (Mc 15 34 = Mt 27 46) kann nur scheinbar vorkommen; denn οὐκ ἀφῆκέν με μόνον, wie, wenn nicht geradezu gegen Mc 15 34, so doch in bezug auf den jedesmal in der Erfahrung vorliegenden Fall gesagt wird (Ws). Der sittliche Grund ὅτι κτλ., welcher für diese Unmöglichkeit einer Trennung von Gott angegeben wird, stellt auch hier nur die Form dar, in welcher die ewige Bezogenheit des Logos auf Gott ein menschlicher, erfahrungsmässig bedingter Bewusstseinsinhalt wird. Die ethische Seite des Wesensverhältnisses der beiden schliesst

nicht allein gelassen, weil ich allezeit das ihm Wohlgefällige tue. 30 Da
er dieses redete, kamen viele zum Glauben an ihn. 31 Da sagte Jesus
zu den Juden, die zum Glauben an ihn gekommen waren: wenn ihr
in meinem Worte bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger 32 und werdet
die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien. 33 Da
antworteten sie ihm: wir sind Abrahams Samen und niemals jemandes
Knechte gewesen. Wie sagst du: ihr sollt frei werden. 34 Jesus ant-
wortete ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: jeder, der die Sünde

die metaphysische nicht aus (Grill I 86, Loisy 565). Das ἐπίστευσαν **30** ist wie 7 31 sowohl abschliessend, wie vorbereitend zu nehmen, sofern nunmehr gezeigt werden soll, wie der in Jerusalem zu findende Glaube selbst in dem günstigsten Falle, da er durch das Wort allein hervorgerufen war, doch bei der nächsten Gelegenheit, sobald der Nationalstolz gekränkt erschien 33, wieder in Unglauben umschlug. Denn das ἐὰν ὑμεῖς **31** zeigt, dass die Rede allerdings an die 30 Charakterisierten im Unterschiede vom ungläubigen Reste der Ἰουδαῖοι 21 gerichtet ist. Mit ihrem (johann. vagen, hier der γνῶσις τῆς ἀληθείας 32 entbehrenden) πιστεύειν sind sie eben noch nicht ἀληθῶς μαθηταί. Letzteres werden sie vielmehr erst auf dem Wege des Bleibens (μένειν wie 5 38 15 7 II Joh 9) in dem Elemente des λόγος, was nicht bloss tiefer wurzelnde Ueberzeugung von dessen Wahrheit, sondern auch ein praktisches Verhalten der Uebung und des Gehorsams in sich schliesst. Daher die Kombination von ἀλήθεια und ἐλευθερία in der Epexegese **32**: einerseits wird die äussere und die innere Welt hell im Lichte der richtigen Gotteserkenntnis, andererseits tritt erst im Gefolge dieser Wahrheit auch die Gal 4 31 5 1 als Kehrseite der Rechtfertigung erscheinende Freiheit (von Sünde 34) ein (O. Htzm 66). Wie der Vater Anbeter in Geist und Wahrheit sucht (4 23), so auch der Sohn Jünger, die ihn also erkennen und kraft solcher Geistesfreiheit auch sündenfrei werden. Verletzt durch solche Zumutung machen **33** die πεπιστευκότες eine rückgängige Bewegung, verschwinden wieder unter den Ἰουδαῖοι, die da lästern (48) und Mordgedanken hegen (37 40 = 5 18 7 25). Als *Same Abrahams* sind sie ja zur Weltherrschaft berufen Gen 17 16 22 17 18, ist Knechtschaft ihnen etwas im Grundsatze Fremdes; vielmehr sind Kanaaniter Gen 9 26 27 und Edomiter Gen 27 29 40 dazu bestimmt, ihre Knechte zu sein. Eben weil sie von Haus aus frei sind, lehnen die αἷμα φέροντες ἀδέσποτον und δουλείας ἀπείρατοι (vgl. überhaupt die Rede Eleasars bei Jos. Bell. VII 8 6 πάλαι διεγνωκότας ἡμᾶς, ἄνδρες ἀγαθοί, μήτε Ῥωμαίοις μητ' ἄλλῳ τινὶ δουλεύειν ἢ θεῷ κτλ.) denjenigen ab, welcher ihnen die Freiheit erst bringen will, wie die synopt. Gesunden den Arzt ablehnen Mc 2 17. Also wieder das gewöhnliche Missverständnis, für dessen Konstatierung es gleichgültig ist, ob nun die Knechtschaft im politischen (Mr, dW, Ew, Schz, wobei das ägyptische und das babylonische Knechtshaus vergessen, der Schein von Freiheit im Römerreiche zu günstig beurteilt erschiene) oder im religiösen (Calm 293. Zn, Komm. 411: es war den Heiden niemals gelungen, den Juden den Götzendienst aufzuzwingen) oder, dem Fortgange 35 entsprechender, im sozialen Sinne (Gdt, Ws; Freiheit der Person war unter gewissen Vorbehalten allen Nachkommen Abrahams verbürgt Ex 21 2—11 Lev 25 39—55) gemeint sei. Denn **34** wird klar, dass im Grunde nur wieder die paulinisch-judaistische Kontroverse ausgefochten wird, da es sich um Freiwerden vom Joch der Sünde nach Rm 6 16—22 7 14 handelt. Feiner pointiert ist der Ausspruch, wenn man mit syr sin D b Clem.

tut, ist ein Knecht der Sünde. 35 Der Knecht aber bleibt nicht im Hause
für immer. Der Sohn bleibt für immer. 36 Wenn euch nun der Sohn
befreit, werdet ihr wirklich frei sein. 37 Ich weiss, dass ihr Abrahams
Same seid; allein ihr sucht mich zu töten, weil mein Wort in euch
keinen Fortgang hat. 38 Was ich bei dem Vater gesehen habe, rede

---

Al., Strom II 5 22 III 4 30. Blass. Loisy 569 das τῆς ἁμαρτίας am Schluss fortzulassen hat. Das Los des Sklaven ist **35**, dass er seines Bleibens im Hause nicht hat, jeden Augenblick ausgewiesen werden kann, wie Hagar Gal 4 30 = Gen 21 10. Dabei ist οἶκος Bild der Theokratie wie Hbr 3 6 (Ws. BTh § 117 b 152 d). Israel wird somit auf dem Boden seiner eigenen Prärogative expropriiert, seiner Verheissungen verlustig erklärt; seine nationalen Hoffnungen werden nicht in Erfüllung gehen, anders als noch Rm 11 25—31. Dem δοῦλος (Jer 2 14) steht der υἱός (Jer 31 20) generisch gegenüber als der zur wahren Freiheit herangereifte, echte Sohn der Theokratie, welcher als solcher dauernde Berechtigung in der Theokratie hat, μένει, nämlich ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα (in ℵ fehlt der Schlusspassus von ὁ υἱός an), womit bereits die Deutung in das Bild herein spielt. Dass diese Idee des υἱός tatsächlich nur in Christus, welcher ja auch μένει εἰς τὸν αἰῶνα 12 34, zur Erscheinung und Verwirklichung kommt (Jülicher, Gleichnisreden I² 1899 S. 201), ist Voraussetzung von **36**, wo aus der zuvor formulierten allgemeinen Wahrheit der Schluss gezogen wird, dass nur er vermöge seines immer bestehenden Hausrechtes auch wirklich den Sklaven Freiheit verkündigen, sie in das Haus aufnehmen kann, vgl. Gal 5 1 τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν und überhaupt zur paulinisierenden Christologie des Joh. NtTh II 433. Dieses ὄντως ἐλεύθ. bildet somit den Gegensatz zu der Freiheit 33, die, verglichen mit dem Bürgerrecht in der βασιλεία τοῦ Χριστοῦ 18 36 oder, um im hier waltenden Bilde zu bleiben, mit dem Kindesrecht in dem Vaterhause 14 2, zum ἐπίγειον und damit zum blossen Scheine herabsinkt. Das Evglm vertritt somit reale Begriffe sowohl von der Freiheit (nicht willkürlich umherschweifen, sondern im Hause bleiben: die Freiheit zum Guten, Xenoph. Mem. IV 5 3, ἀληθινὴ ἐλευθερία Epictet IV 1 172), wie von der Wahrheit, die, weil alle richtige Gotteserkenntnis durch Christus vermittelt wird, mit diesem identisch ist; aus der Identität des Prädikates ἐλευθερώσει 32 und 36 folgt die Identität der Subjekte, also die Gleichung ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια 14 6.

Nachdem 34—36 gezeigt war, dass allerdings die Juden erst wahrhaft frei werden müssen, wird **37** weiter dargetan, wie einer solchen Behauptung auch ihre 33 betonte Abkunft von Abraham nicht im Wege stehe. Denn ihre Mordpläne lassen jede sittliche Wesensähnlichkeit mit Abraham vermissen. Die Mordgedanken füllen nämlich den leeren Raum aus, welchen das Wort Jesu gelassen hat, sofern es *in* (nicht: unter) *euch keinen Fortgang hat* (χωρεῖν, sich fortbewegen II Pt 3 9, hier = προκόπτειν), vielmehr nach 30 31 auf dem Rückgang begriffen ist. Mit Wiederaufnahme des Themas 23 betont Christus von **38** ab die Grundverschiedenheit ihrer beiderseitigen Natur und Herkunft: weil er tut, was er bei seinem Vater gesehen hat, schliesst er, dass auch sie (καὶ ὑμεῖς οὖν: seinem Beispiele folgend) tun, was sie bei dem ihrigen gehört (BC) oder gesehen (ℵD) haben. Zu beachten ist die Abwechselung einerseits des Perfekts mit dem Aorist, andererseits des Gen. mit dem Dat. bei παρά. Wer ihr Vater ist, bleibt vorderhand noch im Unklaren. Doch merken die Juden, dass, wie als Jesu Vater nicht der leibliche gemeint sein kann, so auch sie ausser Abraham noch einen

ich. Auch ihr tut also, was ihr von dem Vater hörtet. [39] Sie antworteten und sagten zu ihm: unser Vater ist Abraham. Jesus sagt zu ihnen: wenn ihr Kinder Abrahams wäret, tätet ihr die Werke Abrahams. [40] Jetzt aber sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der ich euch die Wahrheit geredet habe, die ich von Gott vernahm. Das hat Abraham nicht getan. [41] Ihr tut die Werke eures Vaters. Da sagten sie zu ihm: wir sind nicht aus Unzucht geboren, einen Vater haben

anderen Vater haben sollen, und verwahren daher **39** ihre Abkunft von jenem. Aber sie mögen wohl σπέρμα Ἀβρ. sein, τέκνα Ἀβρ. sind sie nicht, wozu eine Parallele Mt 3 9 = Luc 3 8, der Kommentar Rm 4 11 12 9 8 Gal 3 6—9 14 4 22 31 steht. Geistige Verwandtschaft der Unsittlichen Ez 16 3 46 (Jes 1 10 Deut 32 32). Da im Vordersatze wahrscheinlich nicht ἦτε (C), sondern ἐστέ (ℵBDL) zu lesen ist, so haben wir, falls der Nachsatz mit ἐποιεῖτε ἄν (CL) gebildet wäre, eine hypothetische Mischform vor uns, um auszudrücken, dass der Redende die Behauptung eines anderen als wirklich setzt, aber aus der Nichtwirklichkeit der Folge auf die Nichtwirklichkeit der Voraussetzung schliesst (Holsten, ZwTh 1874 S. 13 17 20 54, ähnlich vielleicht 14 28 Hbr 11 15, jedenfalls Lc 17 6). Fällt aber auch das ἄν weg (ℵBD), so liegt wie 9 33 eine grammatische Nachlässigkeit vor, die nur notdürftig auf eine Theorie gebracht werden kann (A. Btm 194 f.). Möglicherweise ist dann aber ποιεῖτε zu lesen (B syr sin) und als Imperativ zu fassen. ***Jetzt aber* 40**, unter so bewandten Umständen, schlagen sie sich auf Seiten derjenigen, deren letztes Ziel, weil er ihnen die Wahrheit gesagt hat, sein Tod ist. Mordlust und Wahrheitshass sind nicht Züge im Bilde Abrahams. Da aber Kindschaft sittliche Wesensgleichheit voraussetzt, können sie auch nicht dessen Kinder sein. Vielleicht sind die Worte: das hat Abraham nicht getan in unserem Zusammenhang noch spezieller zu fassen und liegt darin eine Anspielung auf das Verhältnis Abrahams zu dem präexistenten Logos (vgl. 56—59), das ganz und gar kein feindliches war (Loisy 572). Das Ergebnis von 39 40 spricht **41** ὑμεῖς ποιεῖτε κτλ. aus. Die Juden merken jetzt, dass er ihnen die Kindschaft Abrahams in dem Sinne abspricht, wie sie nach Gal 3 7—9 26 4 28 die Gotteskindschaft in sich begreift. Für sie ist nämlich Beides identisch (O. Htzm 239 f.). Somit kann ἐκ πορνείας οὐκ (ℵBDL gegen οὐ) ἐγεννήθημεν (BD gegen γεγεννήμεθα CΔ) nicht etwa so gemeint sein, dass die historische Sara gegen den Vorwurf des Ehebruchs (als stünde ἐκ μοιχείας) in Schutz genommen werde (Neuere seit Erasmus), in welchem Falle ja der folgende Satz nicht Gott, sondern den Abraham als den gemeinsamen Vater der Juden namhaft machen müsste. In Wirklichkeit wird Gott in Hinblick auf die bei der Erzeugung Isaaks wirksame Wunderkraft der Verheissung (s. zu Lc 1 35) als theokratischer Vater eingeführt nach Mal 2 10 Jes 63 16 64 8. Insofern könnte die, übrigens gar nicht genannte, Sara die Theokratie vertreten und von πορνεία im Sinne von Hos 1 2 2 4 5 die Rede sein: unser Sohnesverhältnis ist ebenfalls durch keine Abgötterei verunreinigt (gewöhnliche Ausl.; zuletzt Zn, Komm. 415 f.). Aber solches war ihnen ja nicht vorgeworfen worden. Sie (Subjekt von ἔχομεν können nur die ἡμεῖς des ersten Satzes sein, nicht etwa die Juden und Jesus zusammen) halten sich für richtige Söhne Abrahams durch Isaak, also auch für berechtigte Erben der Verheissung; nicht aber sind sie „unfindbaren Ursprungs, von der Strasse aufgelesen", (O. Htzm 240). Sie verwahren sich gegen Zweifel an ihrer ehrlichen, ehelichen Herkunft. Nicht einer Hure, „die es täglich mit einem anderen zu tun hat",

wir, Gott. 42 Jesus sagte zu ihnen: wenn Gott euer Vater wäre, würdet
ihr mich lieben; denn ich bin von Gott ausgegangen und bin da; denn
ich bin auch nicht von mir selbst aus gekommen, sondern jener hat
mich gesandt. 43 Weshalb versteht ihr mein Reden nicht? Weil ihr
mein Wort nicht hören könnt. 44 Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel,
und wollt die Lüste eures Vaters tun. Jener war ein Menschenmörder
von Anfang und steht nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in
ihm ist. Wenn er die Lüge redet, redet er aus dem eigenen, weil er

---

verdanken sie ihr Leben. Vielmehr können sie in einwandfreier Weise ihre Abstammung dartun, die, da sie Juden sind, auf Abraham zurückführen muss (Ws). Wollte man einen speziellen Sinn in ἐκ πορνείας finden, so könnte wegen Gal 4 22 23 28 31 nur an Ismaels Geburt von der Hagar gedacht sein (Euth). Freilich kann man von Ismael schwerlich sagen, dass er „aus Unzucht“ geboren sei (Ws, Loisy 573). Schon Orig (Joh. Komm. XX 16 [= 14]) sah in der Antwort der Juden eine perfide Anspielung auf die Legende von der unehelichen Geburt Jesu, schwerlich im Sinne des Evglsten. Denn jene Verdächtigung konnte doch erst ausgespielt werden als Gegenkarte auf die Geburtsgeschichten. Wenn nun der vierte Evglst die letzteren überhaupt ignoriert, so liegt es wenigstens nicht gerade nahe, dass er seine Juden mit Beziehung darauf sprechen lasse; NtTh II 420, vgl. Loisy 573, Calm 297—299. Die Unzulässigkeit des erhobenen Anspruchs auf Gotteskindschaft wird **42** aus der Erfahrungstatsache abgeleitet, dass Verwandtes sich liebt: ἠγαπᾶτε ἄν deutet somit auf die „ethische Probe“ (Ldt). Wo, als eine Art Bruderliebe, die Liebe zum Sohne Gottes fehlt, da kann auch keine Kindesliebe zu Gott vorausgesetzt werden (O. Htzm 240). Er ist aus (ἐκ wie 16 28 entsprechend dem εἰς τὸν κόλπον 1 18) dem Vater (Präexistenz) in die Welt gekommen: ἥκω (= bin da, wie 2 4 4 47) als Resultat von ἐξῆλθον. Die angereihte Negation eines, aus eigener Selbstbestimmung geschehenen, Auftretens entspricht dem johann. Parallelismus antitheticus und tritt nur formal als Begründung der Position auf. Ihre der seinigen heterogene Natur erweist sich an dem Nichtverständnis (bezw. Missverständnis, vgl. 33 39 41) seiner λαλιά **43**, womit hier (anders 4 42) die organische Seite der Rede, der blosse Akt des Sprechens, der Vortrag gemeint ist, während der dadurch zum Ausdruck gebrachte Gedankengehalt λόγος heisst, vgl. 12 48 den Gegensatz von ῥήματα und λόγος. In beiden Sätzen steht am Schlusse, was den Nachdruck hat. Das gläubige Vernehmen (ἀκούειν wie 6 60) seines λόγος geht über ihr Vermögen: οὐ δύνασθε, wie schon 21 6 44. Als positive Kehrseite dazu folgt endlich **44** die direkte Behauptung: *ihr seid aus dem Vater, welcher* nicht Gott (41), sondern, um es jetzt endlich auszusprechen, *der Teufel ist* (Ws). Nur die Beziehung auf den πατήρ 41 42 hat eine so geschraubte Ausdrucksweise veranlasst, während der Gedanke selbst auf ein einfaches ὑμεῖς πατέρα ἔχετε τὸν διάβολον oder ὑμεῖς ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστέ hinausläuft; syr sin hat kürzer: ihr seid des Bösen (s. dazu Zn, Komm. 418 31). Während aber Christus das θέλημα seines Vaters vollbringt, tun sie, um ihre Wesensverwandtschaft an den Tag zu legen, τὰς ἐπιθυμίας des ihrigen, und zwar nicht unbewusst und unfreiwillig, sondern mit Lust und Neigung (θέλετε ποιεῖν). Welcherlei Art nun diese ἐπιθυμίαι sind, gibt der folgende Satz an. Da man ἀνθρωποκτόνος erst sein kann, seit ἄνθρωποι existieren, muss ἀπ' ἀρχῆς jedenfalls den Vergleich mit der menschlichen Sünde, welche etwas geschichtlich Gewordenes ist, einschliessen. Im Vergleich mit den

Menschen ist er der „Ursünder"; „von Anfang an, wo er auftritt, tritt er als Sünder auf" (BIEDERMANN, Christl. Dogmatik² II 55). Dieses erste Auftreten war aber sofort ein Morden, und es frägt sich jetzt, wo und wann der Teufel mit dem Morden der Menschen begonnen habe. Die Wort- und Sach-Parallele I Joh 3 8 legt im Verein mit Apk 12 9 20 2 Sap 2 24 (φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον) Beziehung auf den Sündenfall nahe (gewöhnliche Ausl. seit ORIG, CHRYS bis auf LDT, WS, KR II 135). Dagegen scheint I Joh 3 12 auf den Brudermord des Kain zu weisen (CYRILL und die Minderheit der Neueren, CALM 295). Die Entscheidung ist um so schwieriger, als *der Teufel*, welcher sofort auch als *Lügner* charakterisiert wird, den Abel zwar ermordet haben könnte, nicht aber belogen hat; die ersten Eltern dagegen hat er belogen und betrogen (Rm 7 11 II Kor 11 3), nicht aber ermordet. Indessen wird Gen 2 17 3 19 auch von Pls, dessen Theologie seit 32 so vielfach anklingt, Rm 5 12 dahin verstanden, dass Adam durch den Fall gestorben ist. Dagegen fehlt es an einer Andeutung, welche die Tat Kains als Anfang einer fortgesetzten Reihe auf den Teufel zurückführte. Sonach deutet unsere Stelle als sedes doctrinae für die johann. Ponerologie den „Sündenfall" auf eine satanische Hemmung und Unterdrückung der, aus der Finsternis zum Leben aufstrebenden, Teile der Schöpfung, im Satan aber lehrt sie den selbständigen Produzenten alles Mordes und auch aller Lüge erkennen. Was aber dieses zweite Moment betrifft, so haben schon die meisten patristischen und kathol. Ausl. auch in ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν (dass nicht mit BLASS XXXI. WELLHAUSEN 21. ZN, Komm. 420 ἔστηκεν als Imperf. von στήκω zu lesen ist, zeigt E. ABBOT, The authorship of the fourth gospel 1888 S. 286—293) mit gleichem Unrecht (vgl. KÖSTLIN 117 f. 128, PFL II 457) einen mythologischen Sündenfall gefunden, nämlich den Fall des Teufels selbst; daher auch LTH: er ist nicht bestanden. Aber es heisst: *er steht nicht*, der Standpunkt des Teufels ist prinzipiell ausserhalb des Bereiches der Wahrheit. Wie er dahin gekommen ist, darüber reflektiert Joh nicht, sowenig wie über den Ursprung des Teufels (LOISY 576). Dieser verwirft fortwährend die ihm als Objekt gegenübertretende Wahrheit, lehnt die richtige Gotteserkenntnis ab, *weil keine* subjektive *Wahrheit*, keine Liebe und kein Trieb zum Göttlichen *in ihm* vorhanden *ist* (ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ); und weil der Teufel im Gegensatze zu Christus, welcher einerseits nur, was er von Gott hört, andererseits aber darum auch nur τὴν ἀλήθειαν verkündigt 40 45 46, gedacht ist, kommt die Rede auch noch auf das Lügen des Teufels, welches aus seinem eigentümlichen Wesen, aus dem, was den eigentlichen Gehalt seines Innern ausmacht, heraus (ἐκ τῶν ἰδίων) statt hat (Mt 12 34). Insofern *ist er* aber auch nicht bloss selbst *ein Lügner*, sondern auch *der Vater davon* (WZS, NT).

Da ψεύστης vorhergeht, so liegt allerdings nahe die Uebersetzung: und der Vater des Lügners. Dies ergäbe einen treffenden Abschluss der Rede, sofern damit die Juden, welche nach 33 die Wahrheit aufhalten durch Lügen, als Lügner, und der Teufel als ihr Vater bezeichnet wären (so z. B. CALM 293, KR II 138). Aber das ψεύστης, worauf sich αὐτοῦ beziehen soll, bezeichnete einen konkreten Lügner; jetzt müsste es rasch den Sinn wechseln und generisch gebraucht werden, kollektive Bedeutung annehmen. In grammatisch unanfechtbarer Weise (dies gibt auch CYRILL zu) haben schon die Kainiten, Archontiker (die Stellen bei RESCH, Paralleltexte zu Joh 121 f. und ZN, Komm. 418 33), neuerdings auch CREDNER (Beiträge zur Einleitung I 277), HGF (Johann. Lehrbegriff 160 f.; Evglien 2-8; Urchristentum 125; ZwTh 1889 S. 146 f., wo er mit gutem Grund als seine Uebersetzung betont: ein Lügner ist auch sein Vater), VKM (557), THOMA, SCHWALB (349 414 f.), O. HTZM (80 241: er

**ein Lügner ist und der Vater davon. 45 Ich aber, weil ich die Wahr-
heit rede, glaubt ihr mir nicht. 46 Wer von euch kann mir Sünde
vorwerfen? Wenn ich Wahrheit rede, weshalb glaubt ihr mir nicht?
47 Der aus Gott ist, hört die Worte Gottes. Deshalb hört ihr nicht, weil**

ist ein Lügner und sein Vater), den gnostischen Demiurgen als Teufelsvater erwähnt gefunden, wie ja auch schon ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου dieselbe Uebersetzung sogar noch viel ungezwungener verträgt, als die oben gegebene. Dann wäre τὰ κάτω 23 als Bereich des Demiurgen gedacht, der Teufel aber würde seine nähere Berücksichtigung und Charakteristik nur der Absicht verdanken, dass die Juden sich im Bilde ihres ältesten und berühmtesten Bruders spiegeln sollten. Der Mord bliebe seine Erfindung, das Lügen hätte er ererbt. Aber zu den ἐπιθυμίαι τοῦ πατρός, welche die Juden vollbringen, gehört ja nach 40 auch das Morden. Und im Evglm ist sonst nirgends die Rede von einem Weltschöpfer, der von Gott unterschieden werden müsste (Loisy 574, vgl. Pfl II 457 Anm.). Man hat daher drittens übersetzt: er ist ein Lügner und ein Vater der Lüge; wobei man αὐτοῦ entweder auf das aus ψεύστης herauszulesende ψεῦδος (A. Btm 93), oder aber auf das jenem ψεύστης vorangegangene ψεῦδος selbst bezieht, welches der Evglst hier noch im Sinne hatte (Ew. B. Brk. Ws. J. Réville 204. Loisy 566 576 f. Zn, Komm. 421). So ist auch 9 31 das αὐτοῦ nicht auf den aus θεοσεβής herauszulesenden, sondern auf den vorher freilich ausdrücklich erwähnten θεός zu beziehen. Nur eine stilistische Nachlässigkeit also hat den, so interessant befundenen, Teufelsvater verschuldet, ähnlich wie nur ein Versehen des Gesangbuchsetzers „des Teufels Witwe“ (Fr. W. Krummacher: Eine Selbstbiographie 1869 S. 243). Htm (256) verzichtet ganz auf eine Deutung, indem er den vorliegenden Text für sinnlos erklärt und eine tiefgreifende Umarbeitung vermutet. Hierin teilt er die Ansicht Wellhausens, der (S. 19—24) eine sehr bestechende Auffassung entwickelt, für die sich freilich ein durchschlagender Beweis auch nicht führen lässt. W. gewinnt, gestützt auf Aphraat. 331 u. Clem. Hom. 3 25 als ursprünglichen Wortlaut von 8 44: Ihr stammt von Kain und wollt dessen Gelüste tun (indem ihr mich zu töten sucht); jener war der Urmörder, und er blieb nicht in der Wahrheit, denn ein Lügner ist auch sein Vater (der Teufel). Wie Abraham den Juden als geistiger Stammvater abgesprochen werde, so werde ihnen Kain als solcher zugesprochen. Ein Ueberarbeiter habe Kain zu Gunsten des Teufels gänzlich verdrängt.

Mit Nachdruck tritt **45** ἐγώ in Gegensatz zu dem ἐκ τῶν ἰδίων lügenden Teufel. Andererseits werden die Juden dem Teufel gleichgesetzt, sofern auch sie gerade aus Wahrheitshass nicht an ihn glauben. Oder weshalb sonst wollen sie nicht an ihn glauben? Ist er etwa des Vertrauens nicht wert? In diesem Sinne setzt Christus **46** sein sittlich reines Selbstbewusstsein als Gewähr dafür ein, dass er die Wahrheit sagen müsse. Die Argumentation geht unter Anerkennung des allgemeinen Zusammenhanges von Sünde und Lüge von der Kategorie der ἁμαρτία (ἀδικία 7 18) auf die darunter befasste species; denn man darf nicht ἁμαρτία einfach mit Lüge, Irrtum gleichsetzen, wie es oft geschehen ist (von Orig, Chrys bis auf Kr I 544 665 II 140: relig. Irrtum, Ketzerei). Müssen die Gegner, wie e silentio geschlossen wird, den Wahrheitscharakter seiner Rede zugestehen, so kann der Grund ihres Unglaubens nur noch in ihnen selbst gesucht werden: dies der Sinn der Frage διὰ τί κτλ. Als Antwort darauf erscheint **47** ein vollständiger Syllogismus; denn als Untersatz ist nicht etwa zu ergänzen „ich nun rede Gottes Wort“ (dW), sondern er liegt vor in ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ und wird durch διὰ τοῦτο ὅτι (s. zu 5 16) der im Obersatz vorliegenden Motivierung der conclusio ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε angeschlossen. Zum Ganzen vgl. I Joh 4 4 6.

ihr nicht aus Gott seid. [48] Da antworteten die Juden und sagten zu ihm: sagen wir nicht mit Recht, dass du ein Samariter bist und einen Dämon hast? [49] Jesus antwortete: ich habe keinen Dämon, sondern ich ehre meinen Vater, und ihr beschimpft mich. [50] Ich aber suche nicht meine Ehre; es ist einer vorhanden, welcher sucht und richtet. [51] Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn einer mein Wort bewahrt, wird er Tod in Ewigkeit nicht schauen. [52] Da sagten die Juden zu ihm: jetzt haben wir erkannt, dass du einen Dämon hast. Abraham ist gestorben und die Propheten, und du sagst: wenn einer mein Wort bewahrt, wird er Tod in Ewigkeit nicht kosten. [53] Du bist doch nicht grösser als unser Vater Abraham, der gestorben ist. Auch die Propheten sind gestorben. Zu was für einem machst du dich selbst? [54] Jesus antwortete: wenn ich mich selbst verherrlicht haben werde, so ist es nichts mit meiner Herrlichkeit. Es ist mein Vater, der mich

Jedenfalls sind es ausgesprochene Gegner, welche **48** als Wiedervergeltung für 39 ihn mit einem landläufigen Ketzernamen belegen, der Jesu Orthodoxie und Patriotismus verdächtigen soll: *Samariter* = Abtrünniger, Ketzer, Nationalfeind (s. zu Lc 17 17 18). Dass die Juden Jesus so tituliert haben, war bisher noch nicht berichtet. Dagegen findet sich das δαιμόνιον 7 20; es ist Revanche für die Teufelskindschaft. Den ersten Vorwurf ganz unbeantwortet lassend, leitet Jesus **49** sein Tun statt aus dämonischer Erregtheit aus dem, bei einem Dämon nicht vorauszusetzenden, Eifer für die Ehre seines Vaters ab (Ws), vielleicht auch mit Bezug darauf, dass er ihm die Schande nicht antun lassen darf, ihn von den Juden nach 41 54 als ihren Vater proklamiert zu sehen (gewöhnliche Ausl.). Jedenfalls ist sein Tun ein Ehren, das ihrige ein Beschimpfen, seines bezieht sich in sittlich korrekter Weise auf Gott, das ihrige in sündhafter Weise auf Jesus. Aehnlich wie 5 41 wird dann **50** der Verdacht abgelehnt, als ob er die ihm versagte Ehre schmerzlich vermisse. ***Es ist einer vorhanden*** (wie 5 45), ***welcher*** sie ***sucht und richtet***, d. h. unsere Streitsache zur Entscheidung bringt nach 16 8–11; vgl. Ps 43 1 I Pt 2 23, auch Hbr 12 3. Und zwar wird **51** die augenscheinlichste und unwidersprechlichste Rechtfertigung und Ehrenrettung, die Jesus von Seiten Gottes widerfährt, in der Heilswirksamkeit bestehen, die von seinem Worte ausgeht (Ws). Wer es (τὸν ἐμ. λόγ. steht nachdrücklich voran) ***bewahren wird***, nämlich durch Befolgung, wie 55 14 15 21 23 24 15 20 17 6, ***der wird Tod in Ewigkeit nicht sehen***; zur Sache vgl. 5 24 und über die Bilder des Sehens und **52** Schmeckens zu Mc 9 1 Lc 2 26. Mit Anwendung des gewöhnlichen Missverstandes halten die Juden ihn nunmehr erst recht für geisteskrank (s. zu 7 20): es sei eine unsinnige Selbstüberhebung, seine Gläubigen einer Erfahrung, die selbst den Patriarchen und Propheten nicht erspart bleiben konnte, überheben zu wollen. Daher **53** (Parallele mit 4 12) die Frage: ***zu was für einem machst du dich selbst?*** Die Rechtfertigung **54** lautet: ***wenn ich mich selbst*** (ἐγὼ ἐμαυτόν, vgl. 5 37 7 18) ***verherrlicht haben werde*** (Conj. aor.) durch Reden, als wäre ich mehr denn Abraham (über das Sachliche daran folgt 56 Näheres), ***so ist es nichts mit meiner***, mir von mir selbst bereiteten ***Herrlichkeit***. Aber ***es ist mein Vater***, ***der mich*** durch sein fortgehendes, in dem Moment 17 5 gipfelndes, Tun ***verherrlicht*** (Part. praes. mit Artikel substantivisch, das ständige Tun bezeichnend), ***den ihr***,

verherrlicht, von dem ihr sagt, dass er euer Gott ist. 55 Und ihr habt
ihn nicht erkannt; ich aber kenne ihn. Und wenn ich sage, dass ich
ihn nicht kenne, so werde ich zum Lügner, gleich wie ihr. Aber ich
kenne ihn und bewahre sein Wort. 56 Abraham, euer Vater, jubelte,
dass er meinen Tag sehen sollte; und er sah ihn und freute sich.
57 Da sagten die Juden zu ihm: fünfzig Jahre hast du noch nicht und

---

gleichviel mit welchem Recht, ***euern*** (ℵBD statt ἡμῶν ACL syr sin) ***Gott nennt*** (Konstruktion wie 10 36), dessen für mich eingelegtes Zeugnis (5 32 36 37) also von Wert für euch sein müsste (Ws). Warum letzteres aber nicht der Fall ist, erhellt **55**: ***ihr habt ihn nicht erkannt, ich aber kenne*** (οἶδα wie 7 29, nicht ἔγνων 17 25) ***ihn*** auf unmittelbare Weise. Würde Christus mit diesem, ihn allein auszeichnenden, Wissen aus falscher Bescheidenheit zurückhalten, so wäre er gleich ihnen (ὑμῖν ABD wie 9 9, der bei ὅμοιος seltene Casus ὑμῶν ℵCL) ein ψεύστης, vgl. 44. ***Aber*** gegenteils ***ich kenne ihn und bewahre,*** halte, durch berufsmässiges Wirken, ***sein Wort.*** Somit ist Gottes Wort (s. zu 5 38 17 17) für den Sohn ebenso zu bewahrendes Gut und zu befolgende Norm, wie nach 51 des Sohnes Gebot es für die Seinigen ist. Um nun aber **56** auf Abraham 39 53 und die Verheissung 51 zurückzukommen, so wird vorausgesetzt, dass der Erzvater in der ihm gewordenen, im paul. Sinne verstandenen, Verheissung bereits im Geist die Erlösung der Menschheit als vollzogen angesehen und darüber frohlockt habe: wahrscheinlich (Ldt) Ausdeutung des Lachens Gen 17 17; eine andere Ausdeutung bei Philo, De mut. nominum 23. Wie beschämend für die Juden, welche die Erfüllung dessen, was er aus der Ferne freudig begrüsst, erlebt haben, sich aber in feindlichen Gegensatz dazu stellen und dennoch als seine Kinder gelten wollen (Br 175)! Das ἵνα ἴδῃ steht = ὅτι ὄψοιτο und die ἡμέρα = ἡμέραι Lc 17 22, hier der Tag der Erscheinung des Logos auf Erden. Wenn aber Mt 13 17 = Lc 10 23 24 die frommen Väter bloss gern gesehen hätten, was den Zeitgenossen Jesu aufbehalten blieb, so wird daraus hier nicht etwa nach Anleitung von Hbr 11 13 πόρρωθεν ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι ein proleptisches Schauen (Cr 389. Zn, Komm. 425 f.), sondern aus der Bezeichnung „Gott Abrahams" Mc 12 26 = Mt 22 32 = Lc 20 37 ergibt sich eine fortgesetzte Teilnahme Abrahams am Fortgange des Werkes Gottes bis zur ἡμέρα Χριστοῦ; also hat Abraham im Paradiese (Lc 16 22–31, vgl. auch Moses und Elias Mc 9 4 = Mt 17 3 = Lc 9 30) gesehen, was auf Erden Symeon Lc 2 25–35 (Thm 547; anders Bldsp 15: der Evglst denkt an ein wirklich sinnliches Schauen des Logos, das dem Abr. auf Erden zuteil ward, nämlich nach dem richtigen Verständnis von Gen 18. Der „Tag Christi" ist der Tag der 18 14 für das nächste Jahr versprochenen Wiederkehr des Logos; ähnl. Loisy 581 f.). Mit gewohntem Missverständnisse folgern **57** daraus die Juden, Abraham solle bis auf Jesu Zeiten gelebt und diesen (ℵ ἑώρακέν σε, ebenso syr sin) oder (gewöhnliche LA) dieser ihn gesehen haben, beide jedenfalls Zeitgenossen sein: eine Unmöglichkeit selbst innerhalb der Fiktion. Die runde Zahl 50 kann ebensogut die Hälfte eines Jahrhunderts (Wieseler, Beiträge 150), wie den Schlusspunkt des vom 25. oder 30. Jahr anhebenden Reifealters nach Num 4 3 39 8 24 25 (gewöhnliche Ausl.) bezeichnen. Doch haben schon die kleinasiatischen Presbyter des Irenäus II 22 5 als Meinung des Evglsten (O. Htzm 48 242) nicht ohne Schein erschlossen, Jesus sei 40 bis 50 Jahre alt geworden (Zn, Forschgen VI 62 f., will mit Unrecht als Inhalt der Mitteilung der Presbyter nur gelten lassen, Jesus hätte das 30. Jahr erheblich überschritten). Den Einwurf überbietet die, an Ps 90 2 anklingende,

Abraham hast du gesehen? [58] Jesus sagte zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ehe Abraham geworden ist, bin ich. [59] Da hoben sie Steine auf, ihn zu werfen; Jesus aber verbarg sich und verliess den Tempel.

Antwort **58**, *Abraham* sei als eine aus irdischem Grunde aufgetauchte Erscheinung *geworden* (D Cod. it Blass lassen γενέσθαι fort), durch Geburt zur Existenz gelangt, Christus aber nach 1 1 2 vor aller Geschichte, also wie vor dem Täufer 1 15 30, so auch vor Abraham da gewesen; über ἐγώ εἰμι s. zu 24. Diese Anwendung der göttlichen Eigenschaft auf Christus erscheint **59** als Blasphemie und fordert zu zelotischer Exekution (vgl. 9 14 10 31) heraus Lev 24 16. Eine solche Steinigung im Tempel erzählt Josephus, Ant. XVII 9 3. Der mysteriöse Ausdruck ἐκρύβη legt allerdings den Gedanken an ein doketisches Verschwinden nahe (Aug, Euth, die kritische Schule, z. B. Km III 64); daher der Zusatz ACL rec. aus Lc 4 30, wo die Sache ebenso liegt. Ausgesprochen ist der wunderhafte Charakter des Herganges allerdings so wenig wie 6 21. Der Evglst lässt seine Leser gern ratend und sinnend stehen.

Loisy 583 f. deutet diese und die folgenden Szenen symbolisch: Christus entkommt den Juden, d. h. er stirbt; Christus verlässt den Tempel, d. h. er kehrt dem Volk Israel den Rücken; und weiter S. 585: Christus heilt den Blindgeborenen, d. h. er gewinnt die Heiden oder vielmehr das Menschengeschlecht, ist ihm Licht, Pforte des Heils, guter Hirte.

Soweit chronologische Gesichtspunkte bei Joh überhaupt in Betracht kommen, erhellt aus den durchgehenden Bezugnahmen und Wiederholungen 13 = 7 45 47; 14 = 7 28 29 33; 15 = 7 24; 19 = 7 28; 20 = 7 30 44; 21 22 = 7 33–36; 27 = 7 35; 30 = 7 31; 48 52 = 7 20; 54 = 7 18; 55 = 7 29; 59 = 7 14 37 die Kontinuität der Szene mit den Ereignissen des Laubhüttenfestes, speziell denjenigen des letzten Festtages. Der neue Redezyklus verläuft in drei Absätzen: im ersten Gang 12—20 wird von einem Einwurfe der Gegner Anlass genommen, die Einzigkeit des hier vorliegenden, an gewöhnlicher Rechtsregel nicht zu messenden Falles darzutun. Der jenem Einwande zu Grunde liegende Mangel an Verständnis für solche Einzigkeit wird im zweiten Gange 21–29 auf die bereits jenseits des synopt. Horizontes gelegenen Gegensätze des Unteren und des Oberen, des Seins aus dieser Welt und des Seins aus Gott, des Sterbens in Sünden und des Hingehens zum Vater zurückgeführt. Aber erst im dritten Redegang 30—59 erreicht die Polemik gegen das in seinem Hauptquartier aufgesuchte und im Tempelhof selbst angegriffene Judentum ihre äusserste Spitze (Br 176). Zugleich zeigt es sich hier wieder, dass nicht bloss Geschichte Christi, sondern auch Geschichte des Christentums erzählt wird. Freilich darf man das Kp nicht als einen Höhepunkt gnostischer Polemik gegen die Grosskirche ansehen (Kr II 119—162). Eher erinnern die πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι 31, deren Gläubigwerden 30 vermeldet wurde, während sie schon 37 wieder identisch sind mit den mordlustigen Juden, an die Gefahren des Paulus unter falschen Brüdern II Kor 11 26, und noch deutlicher weist die durchgängige Anlehnung an paul. Gedankenreihen 32–40 darauf hin, dass die paul.-judaistische Kontroverse den Stoff zur Darstellung geliefert hat (O. Htzm 66 70 f. 104 187 238 f.). Sobald sie hören, dass sie erst durch Christus frei werden sollen, besinnen sie sich, dass sie als Abrahamskinder schon frei genug sind. Was die Juden vornehmlich hindert, sich der Sache ihres Messias anzuschliessen, ist demnach ihr Nationalitätsgefühl, ihr Freiheitsschwindel, ihre Illusionen über Vergangenheit und Zukunft. Wie aber Pls rechten und falschen Abrahamssamen unterschieden und die Judaisten, welche in der Abstammung von Abraham das Vorrecht im Gottesreich in Händen zu haben glaubten, Satansdiener genannt hatte II Kor

IX 1 **Und als er dahinging, sah er einen Menschen, blind von Ge-**
burt an. 2 **Und seine Jünger fragten ihn: Rabbi, wer hat gesündigt,**
dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde? 3 **Jesus ant-**
wortete: weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern, sondern die

11 15, so können hier auch die Juden nicht einmal den Ruhm, von Abraham zu stammen, festhalten, sondern es zeigt sich, dass ihr Unglaube nicht bloss etwas Negatives ist, wie es bisher erscheinen mochte, sondern positive Teufelskindschaft (Br 175). Hier also lässt Joh seinen Christus „das Stärkste aussprechen, weil er, gerade wie Mt 23, den zwischen ihm und den Juden eingetretenen Bruch schildern will" (dW, B. Brk 182). In solchem Zusammenhang wird als Reaktion auf die Predigt des Paulinismus auch die Beschuldigung 48 ὅτι Σαμαρείτης εἶ verstanden sein. „Es gab für das Urteil der schroffen Judenchristen über den Paulinismus keinen bezeichnenderen Ausdruck, als wenn die paul. unbeschnittenen Heidenchristen für Samaritaner erklärt wurden" (Zeller, Apostelgeschichte 172), d. h. für Leute, deren religiöser Charakter in Abfall und Vermischung der Wahrheit mit Irrtum, deren Verhalten dem auserwählten Volke gegenüber in ungestümem Geltendmachen seiner Verwandtschaftsverhältnisse und in begehrlichem Dringen auf Gleichberechtigung bestehe. Insofern präformiert unsere Szene einigermassen auch den Apostel, welcher, indem man sein Bild durch die ihm vorgebundene Maske des Simon Magus verunstaltete, zuerst den Vorwurf ὅτι Σαμαρείτης εἶ σύ gehört hat (Vkm 269 272). Endlich aber weist auch 51—58 auf das Resultat des ganzen Ausscheidungsprozesses hin, die Erhöhung der Christologie durch Abstreifung der at. Formen und Aufnahme neuer (griechischer) Elemente (J. Réville 199 f.), kraft welcher Christus mit dem dreimaligen ἐγώ εἰμι 24 28 58 als die absolute Persönlichkeit erscheint. Da aber in einem solchen Anspruch bzw. in einer solchen Wertung ihres Meisters seitens der Christenheit jüdischerseits nur masslose Ueberhebung gefunden wurde, so musste eben auf diesem Punkt der Riss zwischen Christentum und Judentum unheilbar werden, wie in unserer Perikope der Bruch zwischen Christus und Jerusalem (Loisy 584).

Heilung des Blindgeborenen. 9 1—34. Die Anknüpfung **1** καὶ παράγων lässt an der Kontinuität der Szene keinen Zweifel. Vom Tempel herabsteigend geht Jesus an der Stätte vorüber, wo die Bettler sassen, z. B. der χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρός Act 3 2 (14 8), an dessen Stelle hier ein ***von Geburt Blinder*** tritt, dessen Heilung also (anders als in den synopt. Fällen Mc 8 24 10 51 52) nur durch ein absolutes Wunder möglich war (32). Das Problem der Theodicee soll an einem besonders schweren Fall gelöst werden. Bei οὗτος **2** kann unmittelbar nach 8 58 und in Erinnerung an Sap 8 19 20 nur die Präexistenz gemeint sein (Cyrill, dW-Brk, O. Htzm 243, Loisy 586 f.); viel weniger denkbar ist schon, dass etwa der Embryo im Mutterleibe (solchem werden allerdings Affekte zugeschrieben, s. zu Lc 1 41) gesündigt habe (Lck), oder dass es sich um Antizipation der Strafe für künftige Sünden handle (Thol). Calvin, Beza u. a. hörten aus den Worten die Vorstellung von der Seelenwanderung heraus. Das ἵνα bringt den dem Sündigen entsprechenden Erfolg unter den Gesichtspunkt des Zweckes. Die γονεῖς erklären sich aus Ex 20 5. Daher **3** im ersten Gliede die platonisch-hellenistisch, speziell auch philonisch (vgl. Siegfried, Philo 1875 S. 242. Schr III 3 558), im zweiten die genuin-jüdisch begründete Straf- und Vergeltungstheorie (vgl. 34) abgewiesen wird (Gregorius bar Hebräus). Dasselbe Problem unschuldigen Leidens wird Lc 13 2—5 mit Hinweis auf die (eventuelle) gleiche Schuld aller, hier mit Hinweis auf die (gleichfalls nur unter Umständen anzunehmende, denn vgl. 15 14) gleiche

Werke Gottes sollten an ihm offenbar werden. 4 Wir müssen wirken
die Werke dessen, der uns gesandt hat, solange es Tag ist. Es kommt
eine Nacht, da niemand wirken kann. 5 Wann ich in der Welt bin,
bin ich Licht der Welt. 6 Als er dies gesagt, spie er auf die Erde
und machte aus dem Speichel einen Teig und strich ihm den Teig auf
die Augen 7 und sagte zu ihm: gehe, wasche dich im Teiche des Siloah,
das heisst übersetzt: Gesandter. Da ging er fort und wusch sich und

---

Unschuld der Eltern wie der Kinder gelöst; dort ist der Zweck der Schicksalsschläge, dass sie zur Busse rufen, hier, dass in solchem Leiden Gott seine Wundermacht offenbare (O. Htzm 71). Eine religiöse Verwertung der Naturübel gibt es nicht auf ätiologischem, sondern nur auf teleologischem Wege (vgl. 11 4); durch ihr Dasein „will Gott dem Menschengeschlechte eher wohl, als wehe tun, da sich mittelst ihrer Gottes δόξα allseitig kund gibt“ (Schw 150). Nach ἀλλ' ist τυφλὸς ἐγεννήθη zu ergänzen. Ueber das ἵνα s. zu 1 8 und zu den ἔργα τοῦ θεοῦ 6 28; sie können wegen 4 und 5 36 auch hier in demselben Sinne gedacht sein, während die gleichfalls nahe liegenden ἔργα τοῦ πατρός μου 10 37 allerdings nach 14 10 Werke sind, die der Vater in und durch Christus tut. In unserem Fall ist nach 5 besonders die Erleuchtung der dunkeln Welt gemeint, welche Gott durch ein solches Wunder sinnenfällig werden lässt (Ldt, Ebr, Ws, Loisy 588). Aehnlich die Deutung der Lahmenheilung Act 3 13 ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ. Das doppelte ἡμᾶς **4** (nach ℵ L, während BD nur das erste, rec. AC syr sin it vg beidemal μέ haben; s. Zn, Komm. 430 65) ist zu erklären, wie der Plural 3 11: also eine gemeingültige Weisung an die Gemeinde derer, welche von demselben Gott, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, sich ihre Lebensaufgabe stellen lassen (O. Htzm 243). Quälende Rätsel des Daseins fordern zum Handeln, nicht zum Grübeln auf. In einem solchen Handeln darf man sich auch nicht durch die Rücksicht auf Hindernisse, wie die Sabbatruhe, stören lassen. Tag und Nacht sind nicht einfach nur Bilder des Lebens und des Todes (gewöhnliche Ausl., Ws, Loisy 589), sondern wie die Parallele 11 9 10 beweist (vgl. insonderheit das περιπατεῖν ἐν τῇ νυκτί, was zum Tode nicht passt) der Berufswirksamkeit und des Endes derselben (Ldt). Daher erinnert sich Jesus **5** selbst seines Berufs: ***wann*** (blosse Zeitpartikel: quando) ***ich in der Welt bin***, ist meine Bestimmung nach 8 12 12 35 zu leuchten. Somit fordert das Dasein des Uebels nur das Erlösungswerk heraus und beschleunigt zugleich dessen Verlauf. Ueber den Speichel **6** s. zu Mc 8 23; die allegorische Deutung mit Bezug auf Gen 2 7 ist zwar alt (Väter seit Iren V 15 2) und hätte an dem Hauche 20 22 (Vkm 389 395) eine Analogie, falls der schöpferische Gottesgeist gemeint sein sollte (Hgstb, O. Htzm 244), steht aber doch in ästhetischer Beziehung vielleicht unter dem sonst im Evglm eingehaltenen Niveau; vgl. 7 39. Nach 14 scheint die umständliche Prozedur nur dazu dienen zu sollen, den Tatbestand einer verbotenen Arbeit am Sabbat herzustellen (Str 430). Nach ἐπέχρισεν (BC ἐπέθηκεν) haben ℵ ABL αὐτοῦ, wofür A rec. am Schlusse τοῦ τυφλοῦ hat, welcher Ersatz nach 11 15 richtig ist (O. Htzm 244), während αὐτοῦ sonst auf Jesus oder auf πτύσματος bezogen werden müsste. Ebenso scheint **7** das ὕπαγε nach 11 auf das εἰς einzuwirken, wofern man es nicht bloss mit νίψαι verbinden (Ws) und fassen will, wie Mc 10 10 13 9; s. zu Mc 7 4. Auch dem ***Teiche***, welcher Neh 3 15 von der Quelle Jes 8 6 (s. zu Lc 13 4) ***Siloah*** (Σιλωάμ wie LXX) heisst, eignet wie dem anderen 5 2–4 in seiner Weise Wunderheilkraft; denn nur, wenn er hier sofort wieder abgewaschen wurde, wirkte

kam sehend. 8 Die Nachbarn nun und die, die ihn früherhin zu
schauen pflegten, dass er ein Bettler war, sagten: ist dies nicht der,
der da sass und bettelte? 9 Die einen sagten: er ist es, die anderen
sagten: nein, sondern er ist ihm ähnlich. Er selbst sagte: ich bin es.
10 Da sagten sie zu ihm: wie sind dir denn die Augen geöffnet worden?
11 Er antwortete: der Mensch, der Jesus heisst, machte einen Teig und
bestrich mir die Augen und sagte zu mir: gehe zu dem Siloah und
wasche dich. Da ging ich hin, wusch mich und wurde sehend. 12 Da
sagten sie zu ihm: wo ist jener? Er sagte: ich weiss nicht. 13 Da

---

der πηλός heilsam. So wird II Reg 5 10 der aussätzige Naeman vom Propheten an den Jordan geschickt, um heil zu werden. Wie aber Jes 8 6 jene aus dem Tempelberg hervorbrechende Quelle Siloah (der Name bedeutet ursprünglich wohl missio sc. aquarum) mit ihrem leise rauschenden Wasser als Symbol Jahwes erscheint, so gibt auch der Evglst mit seiner Uebers. (die nicht mit Lck als Glosse eines allegorisierenden Interpreten zu streichen ist) den Lesern Anleitung, anstatt einer pragmatischen Beziehung vielmehr der mystischen nachzugehen und den Namen entweder auf die Sendung des Blinden (Euth) oder auf den Apostolat (Hönig, ZwTh 1884 S. 98; O. Schmiedel, Hauptprobleme [2] 118 denkt speziell an den Apostel Paulus) oder auf Christus als den Gesandten Gottes schlechthin 6 29 38 39 7 28 8 26 17 3 21 (gewöhnliche Ausl. seit Theophylakt) zu deuten. Letztere Beziehung wäre mehr im Stil ähnlicher Uebersetzungen 1 38 41 42, während für die anderen auch die, an sich näher liegende, Wiedergabe mit ἀποστολή = missio ausgereicht haben würde. Sehr wenig empfiehlt sich die Annahme (Ws), dass der Teich selber als der andere Gottgesandte bezeichnet werden solle, der die von Jesus begonnene Heilung vollendet (dagegen Kr II 116). Die Schwierigkeit, eine richtige Deutung zu finden, erhellt auch aus dem Vorschlag (Grotius neuerdings E. A. Abbott, E B II 1803), den „Gesandten“ in Beziehung zu setzen zu dem Silo von Gen 49 10. Jedenfalls liegt hier ein bezeichnendes Beispiel symbolisierender Namensausdeutung und eine gewisse Legitimation für die auf der Suche nach anderweitigem Beziehungsreichtum typisierender und allegorisierender Art begriffene Exegese vor. Syr sin schliesst den Vers einfacher: und da er sein Gesicht gewaschen hatte, wurden seine Augen geöffnet. Die Erwähnung von *Nachbarn* **8** zeigt, dass ἦλθεν 7 = ging nach Hause; οἱ θεωροῦντες ist demnach imperfektisch zu nehmen, wie Act 10 7 ὁ λαλῶν αὐτῷ: *die ihn früherhin zu schauen pflegten, dass er ein Bettler war*, ähnlich Act 3 10; vgl. auch den blinden Bettler Mc 10 46. Auf den Streit um die Identität der Person **9** folgt nach seiner Erledigung **10** die Frage nach dem Modus (vgl. Mt 9 30 ἀνεῴχθησαν οἱ ὀφθαλμοί) und **11** deren Beantwortung unter Hinweis auf den reinen Tatbestand des Wunders. Der Artikel vor ἄνθρωπος setzt den Menschen, der den Namen trägt, als allbekannt voraus. Die schriftstellerische Herkunft der Geschichte verrät das aus Mc 8 24 10 51 52 = Mt 20 34 = Lc 18 41 43 und Mt 11 5 = Lc 7 22 hier und 15 18 beibehaltene ἀναβλέπειν = visum recipere, was auf den Blindgeborenen nicht passt. Nach **12** hatte sich der Geheilte bisher nur nach dem Namen seines Wohltäters erkundigt. Die Führenden **13** sind die Nachbarn 8, welche die erkundete Gesetzesverletzung zur Anzeige bringen zu sollen glauben. Die Φαρισαῖοι = 8 13 sind dieselben, welche 7 47 als die Wortführer des 7 32 45 (11 47) mit ἀρχιερεῖς (7 48 ἄρχοντες) καὶ Φαρισαῖοι angedeuteten Synedriums

führen sie ihn zu den Pharisäern, den Blindgewesenen.
14 Es war aber Sabbat an dem Tage, da Jesus den Teig gemacht und ihm die Augen geöffnet hatte.
15 Da fragten ihn wiederum auch die Pharisäer, wie er sehend geworden. Er aber sagte ihnen: einen Teig legte er mir auf die Augen, und ich wusch mich und kann sehen.
16 Da sagten einige von den Pharisäern: dieser Mensch ist nicht von Gott, weil er den Sabbat nicht hält. Andere sagten: wie kann ein sündiger Mensch solche Wunder tun? Und es war eine Spaltung unter ihnen.
17 Da sagen sie wiederum zu dem Blinden: was sagst du von ihm, dass er dir die Augen geöffnet hat? Der aber sagte: dass er ein Prophet ist.
18 Die Juden nun glaubten nicht von ihm, dass er blind gewesen war und sehend geworden, bis sie die Eltern des Sehendgewordenen gerufen,
19 und sie fragten sie: ist dies euer Sohn, von dem ihr sagt, dass er blind geboren ist? Wie nun kann er jetzt sehen?
20 Da antworteten seine Eltern und sagten: wir wissen, dass dies unser Sohn und dass er blind geboren ist.
21 Wie er aber jetzt sehen kann, wissen wir nicht, oder wer ihm die Augen geöffnet hat, wir wissen es nicht; fragt ihn selber, er ist mündig. Er wird in betreff seiner selbst aussagen.
22 Dies sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten; denn bereits waren die Juden übereingekommen, dass wenn einer ihn als den Christus bekenne, er aus der Synagoge ausgeschlossen werden solle.

erscheinen. Wie 5 9, so folgt auch hier erst **14** die nachträgliche Angabe des Schlüssels zum ganzen Vorgehen der Partei. Der nirgends unterbrochene Zusammenhang nötigt zur Identifizierung dieses Sabbats mit dem letzten Festtag 7 37 trotz des, übrigens als gottesdienstliches Werk zu fassenden (16 2), Unternehmens 8 59. Das πάλιν **15** blickt zurück auf 10. Vom Speichel ist jetzt so wenig die Rede, wie 11, weil der Mensch nur mitteilt, was er selbst gefühlt hat. Wie 5 10–16, so wird auch **16** die freie Stellung Jesu zum Sabbat von den Juden als Beweis gegen seine göttliche Sendung geltend gemacht: οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος (Hyperbaton), ***weil er den Sabbat nicht beobachtet:*** mag die rabbinische Satzung, die das Aufstreichen des Speichels auf die Augen für Sabbatschändung erklärt, damals vorhanden gewesen sein oder nicht, auf keinen Fall lag periculum in mora vor. Für die andere Partei ist die Heilung gerade gegenteils ein Beweis für die göttliche Mission, so dass das σχίσμα 7 43 sich erneuert und man infolge dessen **17** auf die eigene Meinung des Geheilten rekurriert. Das πάλιν sieht auf die Frage 15 zurück; über ὅτι s. zu 2 18. Der ὅτι-Satz fehlt bei syr sin. Der Schluss des Blinden wiederholt denjenigen der Samariterin 4 19. Jetzt denken **18** *die Juden* (aus 27 = 15 geht die Identität derselben mit οἱ Φαρισαῖοι hervor) an eine Verabredung zwischen dem Geheilten und dem Heiland. Auch hier ist der Text von syr sin einfacher: die Juden glaubten ihm nicht, dass er blind gewesen war, und sandten zu etc. Die Eltern **19** sollen sagen, πῶς οὖν, da er angeblich blind war, βλέπει. Aber gerade auf diesen dritten Punkt der Frage antworten sie **20** nicht, sondern verweisen **21** auf den Sohn selbst und dessen ἡλικία = männliche Reife, Majorennität; s. zu Lc 2 42. ***Die Juden* 22 *hatten schon mit einander festgesetzt,*** waren übereingekommen (συντίθεσθαι wie Lc 22 5 Act 23 20): wohl Bezugnahme auf einen ge-

23 Deshalb sagten seine Eltern: er ist mündig, fragt ihn selber. 24 Da
riefen sie den Menschen, der blind gewesen war, zum zweitenmal und
sagten zu ihm: gib Gott die Ehre; wir wissen, dass dieser Mensch ein
Sünder ist. 25 Da antwortete jener: ob er ein Sünder ist, weiss ich
nicht; eines weiss ich, dass ich, der ich blind war, jetzt sehen kann.
26 Da sagten sie zu ihm: was hat er dir getan? Wie hat er dir die
Augen geöffnet? 27 Er antwortete ihnen: ich habe es euch bereits gesagt und ihr habt nicht darauf gehört. Was wollt ihr es noch einmal
hören? Ihr wollt doch nicht auch seine Jünger werden? 28 Da schmähten
sie ihn und sagten: du bist sein Jünger, wir aber sind des Moses
Jünger. 29 Wir wissen, dass zu Moses Gott geredet hat; von diesem
aber wissen wir nicht, woher er ist. 30 Da antwortete der Mensch und
sagte zu ihnen: darin liegt eben das Seltsame, dass ihr nicht wisst,
woher er ist, und er hat mir doch die Augen geöffnet. 31 Wir wissen,
dass Gott Sünder nicht erhört, sondern, wenn einer gottesfürchtig ist

---

fassten Synedrialbeschluss, wie man nach 5 16 18 7 49 eine solche Massregel erwarten kann. Es handelt sich dabei nach 34 12 42 16 2 Lc 6 22 um Ausschluss aus der Synagogengemeinschaft; über spätere Abstufungen des Banns vgl. Schr II 4 507 f. Die Schrecken der Inquisition bezeichnet es, wenn **23** (wo das ὅτι als recitativum steht, also so wenig wie 16 25 unter die zu 5 16 aufgezählten Fälle gehört) die Eltern den Sohn bereits verloren geben. An letzteren wenden sich **24** die Synedristen *zum zweitenmal*, weil er 19 schon als beim ersten Verhör gegenwärtig gedacht ist. Die Phrase δὸς δόξαν τῷ θεῷ findet Anwendung, wo Widerstreben, die Wahrheit zu sagen, vorausgesetzt wird Jos 7 19 Esr 10 11. Von dem leitenden Obersatz ausgehend, dass οὐδεὶς δύναται σημεῖα ποιεῖν ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ 3 2, nehmen sie Anstoss an dem Wunder eines Gesetzesübertreters, geben daher dem Menschen, indem sie ihm zugleich ihre Autorität fühlbar machen (ἡμεῖς οἴδαμεν), einen entsprechenden Untersatz an die Hand, daraus sich die Unmöglichkeit eines von Jesus verrichteten Wunders als Schlusssatz ergeben soll. Aber der Inquirierte zieht sich **25** wie 11 auf den Tatbestand zurück; dabei steht ὤν imperfektisch. Die wiederholte Frage **26** entspringt der Hoffnung, die zweite Aussage werde mit der ersten nicht stimmen (Ws), oder die Heilung werde sich auf natürliche Ursachen zurückführen lassen (O. Htzm 245). Jetzt **27** reisst ihm der Geduldsfaden: bisher habt ihr kein Ohr gehabt (ἀκούειν wie 8 43) für das, was ich euch gesagt habe (15); wollt ihr es jetzt vielleicht besser beachten, sogar seine Jünger werden? Das wenig Wahrscheinliche dieser Annahme liegt in der Form der Frage, welche demnach bitter gemeint ist. Wer ihnen widerspricht, der ist **28** für sie ein Faktionsmann. Abermals folgt **29** das ἡμεῖς οἴδαμεν 24. Moses ist jedenfalls Offenbarungsträger; sollte neben ihm Jesus der Messias sein, so müsste seine göttliche Sendung nachweisbar sein: πόθεν ἐστίν verneint das οἶδα πόθεν ἦλθον 8 14, hat also seine Parallele nicht an 7 27, sondern etwa an Mt 21 25 πόθεν ἦν. Wie sie leidenschaftlich, so wird er **30** kühn: *in diesem* Falle (wie 4 37 ist τῷ πράγματι zu ergänzen) *findet doch* (γάρ wie 7 41, vgl. Ws) *das Verwunderliche statt*, dass die alles am besten wissen Wollenden mit ihrem Verstande ratlos vor einer unentfernbaren Tatsache stehen. Der Logik 29 setzt er **31** einen anderen Syllogismus entgegen, gleichfalls mit οἴδαμεν eingeleitet. Die Voraussetzung der propositio

und seinen Willen tut, den erhört er. [32] Von Urzeit ist nicht vernommen worden, dass jemand einem Blindgeborenen die Augen geöffnet hat. [33] Wenn dieser nicht von Gott wäre, vermöchte er nichts zu tun. [34] Da antworteten sie und sagten zu ihm: du bist ganz und gar in Sünden geboren und willst uns belehren? Und sie warfen ihn hinaus.

major ist, dass Wunder in der Form von Gebetserhörungen zustande kommen: so 16 23–27 I Joh 3 21 22, aber auch Job 27 9 35 13 Ps 66 18 109 7 Prv 15 29 Jes 1 15; s. zu Act 3 12. Die propositio minor **32** negiert das Vorkommen einer solchen Heilung im AT. Die Konklusion **33** (einer der Fälle mit fehlendem ἄν, s. z. 8 39) zeigt, dass Jesus kein ἁμαρτωλός 24 sein kann: id quod erat demonstrandum. Die also abgeführten Synedristen können jetzt **34** nur noch schmähen und bannen. Ersteres tun sie, indem sie in der blinden Geburt nach Ps 51 7 ein Symptom gänzlicher, schon von den Eltern her ererbter, Verderbnis erblicken, sie also nach der zweiten Seite der 2 eröffneten Alternative erklären: ὅλος, wie 13 10, wird schon von der alten Ausl. = ὅλως genommen. Zugleich bestrafen sie aber die verpönte Parteinahme für Jesus in der 22 angedeuteten Weise: ἐκβάλλειν ist demnach nicht wie Mc 1 43 (Mr, Ldt), sondern wie III Joh 10 (dW, Ws, Loisy 600, Calm 309 f.) zu nehmen.

Wie die beiden synopt. Geschichten von Blindenheilungen Mc 8 22–26 10 46–52 = Mt 9 27–31 20 29–34 (s. zu Mc 8 23) schon Lc 18 35–43 auf eine zurückgeführt sind, so auch bei Joh, und zwar einmal in offenbarer Absicht der Steigerung (noch *nie* ward die Heilung eines Blind*geborenen* erhört 32), sodann unter bewusster Weiterführung der schon bei Mc leise anhebenden Umsetzung des Tatsächlichen ins Symbolische. Letztere Absicht erhellt teils aus dem vorweisenden Fingerzeig 3, daran sich sofort 5 Wiederholung des „thematischen" (Ws) Wortes vom Licht der Welt 8 12 reiht, teils aus der v. 39 41 mit deutlichster Rückbeziehung angeschlossenen Moral. Der Logos ist 1 4 sowohl ζωή, als φῶς. Jenes war durch die Erzählung 5 1–16, dieses wird durch die analoge unsrige (14 16 = 5 9 16) illustriert (Br 176 f., Ldt II 102, Pfl II 367 f., Htm 260). Wie dort der Kranke am Teich, so „ist der Blinde am Weg das Bild einer ganzen Klasse" (Ldt II 104; vgl. Kl 346), während das an beiden vollbrachte Wunder im Vergleich mit den synopt. Vorbildern ebensosehr nach innen zurückgewendet, in seiner ideellen Bedeutung anschaulich gemacht, als auch zugleich auf den Gipfel äusserer Realität geführt wird. Daher die ausführliche Beschreibung des ordentlichen Zeugenverhörs, durch welches der Tatbestand festgestellt wird (Str 430 f.). Einen ähnlichen Verlauf nahm zwar schon der vorschwebende Bericht von der Lahmenheilung Act 3 1–4 22 (Pfl II 367). Hier aber ist es auf eine förmliche deductio ad absurdum abgesehen, vgl. 16 25 30–33. Schritt für Schritt werden die Feinde genötigt, das Wunder des Lichtaufganges, welches die Welt in Christus erlebt hat, anzuerkennen. Da sie aber zugleich von vornherein entschlossen sind, solche Anerkennung zu verweigern, so erscheint ihre Schuld umso grösser (vgl. Loisy 598). Sie verstocken sich mutwillig, sie wollen nicht glauben, lehnen sich gegen unbestreitbare Tatsachen auf. Ja sie treiben die Verblendung so weit, dass sie eine von der ihrigen abweichende Haltung auch bei anderen nicht dulden (16 22 34), sondern ihr mit Gewalt begegnen. Den Anfang machen sie mit dem Geheilten, welcher seinerseits eben jetzt, nachdem sich die Pforten der Synagoge für ihn geschlossen haben 34, in Christus den Sohn Gottes findet v. 38 (Schlt 162). Ob andererseits der Aufnahmeakt in die Kirche, die schon in der alten Christenheit als Erleuchtung der Blinden (φωτισμός) geltende Taufe, in der Abwaschung 7 11 abgebildet sei (Hsr IV 428. Hönig, ZwTh 1884 S. 98. O. Htzm 72 76. Loisy 591 602 und Kr II 115, der auf die Anwendung des Speichels bei der

[35] Jesus erfuhr, dass sie ihn hinausgeworfen hatten, und als er ihn traf, sagte er: du glaubst an den Sohn des Menschen? [36] Jener antwortete

Taufe hinweist, vgl. Anrich, Mysterienwesen 211; J. Réville 208 f. meint, die Geschichte wolle zeigen, dass zur Aufnahme in die christliche Gemeinde die Handauflegung nicht genüge, sondern das Taufbad unerlässlich sei), mag dahingestellt bleiben. Sicher ist, dass wir abermals aus der Lebensgeschichte Jesu in die Geschichte seiner Gemeinde versetzt werden. Denn die Bedrohung der Messiasgemeinde mit dem Bann 22 12 42 stimmt nicht mit dem offenen Auftreten des synopt. Christus in Jerusalem (Km II 63), auch nicht zu dem, was Act über das Verhältnis der Gläubigen zur jüdischen Religionsgemeinschaft aussagt (J. Réville 209, Loisy 595), und selbst im 4. Evglm ist die bereits gebannte Gemeinde 10 23 11 56 wieder im Tempel, und wird 16 2 die Verbannung erst für die Zukunft geweissagt (O. Htzm 36 278). Aber diese Zukunft war für den Evglsten Gegenwart geworden, und die „unerfindbare“ Anschaulichkeit, die man diesem detailliertest ausgeführten Bericht nachrühmt, rührt eben daher, dass der Evglst wieder Szenen aus dem Leben (Hsr IV 427), vielleicht aus eigenster Erfahrung (O. Htzm 74) malt, Verhandlungen, wie sie, wo ein Jude sich an christl. Wundertäter oder Lehrer mit Erfolg gewandt hatte, zwischen jenem und seiner bisherigen Umgebung, schliesslich auch im Synagogenrat geführt wurden, wobei es an zudringlichen Abmahnungen und Drohungen so wenig als an raffinierten Versuchen, den Tatbestand zu alterieren, fehlen konnte. Nachdem also 8 31–59 der Kampf des Christentums mit dem Judaismus geschildert war, wehrt 9 1–34 dem Schein, als ob gar keine geborenen Juden in der Kirche zu finden sein sollten. Vielmehr werden einzelnen unter ihnen fortwährend die Augen aufgetan; wollen sie aber nicht den 8 30–33 nur zeitweilig gläubig Gewordenen gleichen, soll ihr Glaube mehr denn eine vorübergehende Regung sein, so haben sie harte Kämpfe mit den Leitern ihres Volkes durchzumachen, werden selbst von ihren Verwandten aus Feigheit preisgegeben, aus der Synagogengemeinschaft aber entfernt. Die von der Synagoge ausgeschlossenen und verfluchten Minim waren sicherlich, wenigstens in der Hauptsache, Judenchristen (Schr II [4] 544. R. T. Herford, Christianity in Talmud and Midrash 1903 S. 361—397 bes. 367 f. 376 f.), nicht aber jüdische Gnostiker (Friedländer, Der vorchristl. jüdische Gnostizismus 1898 S. 64 ff.). Der oft gehörten Anklage, vom väterlichen Hause abgefallen zu sein, können die Christen die Anklage roher Ausstossung gegenüberstellen (Wzs 527). So schildert die eine Erzählungsreihe den Ausschluss des Judaismus aus der Kirche, die andere den Ausschluss des kirchlich gewordenen Judenchristentums aus der Synagoge (O. Htzm 73 104; anders Loisy 605 f., der in dem Blinden das gesamte Christentum verkörpert findet, dessen absolute Unvereinbarkeit mit dem Mosaismus unsere Erzählung lehre). Was der synopt. Christus lediglich weissagt Mt 10 17–21 34–36, ist für den johann. und seine Gemeinde Erfüllung geworden. Aehnliches s. zu Lc 6 22.

Der gute und die falschen Hirten. 9 35—10 21. Jesus schliesst
35 aus der Kunde von der Exkommunikation, der Geheilte müsse sich für ihn entschieden und dies bekannt haben (v. 30—33). Ueber den Gegenstand dieses seines Bekenntnisses will er ihm, als er ihn wieder trifft (εὑρίσκειν wie 1 45 5 14), mit seiner, eine bejahende Antwort voraussetzenden, Frage zum klaren Bewusstsein verhelfen. Der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (ℵ BD syr sin) bedeutet den Messias (s. zu 5 27), wie auch die LA υἱὸς τοῦ θεοῦ (AL it vg pesch) zunächst im theokratischen Sinne gemeint wäre; aber s. zu 38. Diese Frage versteht **36** der sehend Gewordene in der Richtung nach der Ueberzeugung, dass überhaupt ein Messias sei. Seine Antwort, wie 14 22 Mc 10 26 mit καί lebhaft und rasch an das Vorangehende angeknüpft, setzt voraus,

und sagte: wer ist es, Herr, dass ich an ihn glauben möge? 37 Jesus
sagte zu ihm: du hast ihn gesehen; der mit dir redet, der ist's. 38 Er
aber sagte: ich glaube, Herr; und er fiel vor ihm nieder. 39 Und Jesus
sagte: zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nicht-
sehenden sehen und die Sehenden blind werden. 40 Das hörten von
den Pharisäern, die bei ihm waren, und sagten zu ihm: wir sind doch
nicht auch blind? 41 Jesus sagte zu ihnen: wenn ihr blind wäret, hättet
ihr nicht Sünde; nun aber sagt ihr: wir sehen; es bleibt eure Sünde.

---

dass er in seinem Wohltäter, den er an der Stimme erkannt zu haben scheint (anders Zn, Komm. 439), schon bisher einen von Gott ausgegangenen Propheten gesehen hat (17 33), von dem er daher gern auch Aufklärung über die Person des Messias in der Absicht (ἵνα wie 1 22) annehmen wird, dann auch an diesen zu glauben. Also glaubt er einesteils persönlich Jesu, andererseits dogmatisch an den Messias, weiss aber noch nicht, dass in seinem Falle dies beides zusammentrifft. Das καί . . . καί **37** steht wie 6 36 7 28: ***sowohl gesehen hast du ihn*** (nämlich eben jetzt hat er seinen Anblick, Ws), als auch hörst du ihn mit dir reden: ἐκεῖνος ist hier selbstbezeichnendes Pronomen, zugleich auch Subjekt wie 1 18 33 5 11. Dass Joh sonst προσκυνεῖν nur von göttlicher Verehrung gebraucht (4 20—24 12 20), schliesst zwar nicht aus, dass es **38** etwa wie Mc 5 6 Mt 8 2 9 18 14 33 15 25 18 26 20 20 stehe. Wäre aber 35 υἱὸς τοῦ θεοῦ zu lesen, so dürfte der blind Gewesene eben dadurch, dass er in Jesus den Sohn Gottes im höheren Sinne erkannte, als zum vollen geistigen Gesicht gelangt gelten. Das κρίμα **39** bedeutet Erfolg und Ergebnis des Richtens, Entscheidung, vgl. 3 19–21 5 24: die Kehrseite zu 3 17 8 15 12 47. Das οἱ μὴ βλέποντες im ersten Gliede steht als negativer Ausdruck dem positiven τυφλοί im zweiten gegenüber. Man könnte daher beides unterscheiden wollen: der Blinde sei μὴ βλέπων, noch nicht sehend, weil er, wiewohl Jesu Wunderkraft anerkennend, noch fragen kann wie 36, wogegen die Juden, welche das Wunder nicht leugnen können, aber seine göttliche Verursachung und Bedeutung in Abrede stellen, positiv blind heissen. Aber nach 40 ist zwischen Nichtsehen und Blindheit kein Unterschied zu machen, unser Oxymoron also wie 11 26 zu erklären: im ersten Gliede ist das Nichtsehen oder Blindsein leiblich, im zweiten geistig verstanden, während umgekehrt das Sehen im ersten Gliede geistig, im zweiten leiblich gemeint ist. Allerdings war der Bettler in beiderlei Beziehung sehend geworden, und dem hätte im vollständig durchgeführten Parallelismus entsprochen, dass die Führer des Volkes etwa nach Act 13 11 auch mit leiblicher Blindheit geschlagen werden. Aber teils kann der johann. Christus nach 3 17—19 12 47 48 nicht wohl ein Strafwunder verrichten (Str 432), teils kommt die leibliche Herstellung des Kranken nur als Symbol des geistigen Lichtaufganges 38 in Betracht. „Da nun das Blindwerden der Sehenden 39 nicht wörtlich, sondern symbolisch zu nehmen ist, so sind wir durch die Erzählung selbst aufgefordert, auch das Sehendwerden des Blindgeborenen symbolisch zu fassen" (O. Htzm 72). Also derselbe Gegensatz zwischen dem Geschick des Wissenshochmutes und demjenigen der Herzenseinfalt, wie Mt 11 25, vgl. auch Mt 13 14 15. Pharisäer haben sich **40** eingefunden — ein Grund für ihr Kommen wird nicht angegeben — und wollen nicht hoffen, dass etwa auf sie angespielt werde mit dem, was vom Nichtsehen und Blind-sein gesagt wurde. Jesu Antwort **41** besagt: Leider seid ihr nicht blind, d. h. steht nicht im Zustand unverschuldeter Urteilslosigkeit mir gegenüber. Sonst könnte freilich von Sünde nicht die Rede sein. Aber

X 1 Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wer nicht durch die Tür
in das Gehöft der Schafe eingeht, sondern anders woher aufsteigt, der
ist ein Dieb und Räuber. 2 Der durch die Tür eingeht, ist Hirt der
Schafe. 3 Diesem öffnet der Türhüter, und die Schafe hören seine
Stimme, und er ruft die eigenen Schafe bei Namen und führt sie hinaus.
4 Wenn er die eigenen alle hinausgebracht hat, zieht er vor ihnen her,
und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen. 5 Einem
Fremden aber werden sie nicht folgen, sondern sie werden vor ihm
fliehen, weil sie die Stimme der Fremden nicht kennen. 6 Diese Bild-
rede sprach Jesus zu ihnen, sie aber verstanden nicht, was es war.

---

gerade der stolze Anspruch, sehend zu sein, verbunden mit tatsächlich ablehnendem Verhalten gegen mich, wird euch beständig von der Wahrheit ausschliessen. Sie handeln mit voller Verantwortlichkeit; also ist ihre Sünde jetzt erst rechte Sünde, d. h. zurechnungsfähig und straffällig. Sie „bleibt“; selbstverschuldete Blindheit (vgl. den Gegensatz v. 3) wird nicht geheilt. Die „bleibende“ Sünde des Joh entspricht der unvergebbaren Sünde bei den Synoptikern Mc 3 28 29 = Mt 12 31 32 (LOISY 605). Da mit ἀμὴν ἀμὴν auch sonst immer nur innerhalb eines zusammenhängenden Redeganzen neue Wendungen beginnen (Ws), steht nichts im Wege, den neuen Abschnitt schon mit 35 zu beginnen (LAMPE, OLSH). In der Tat wird durch die jetzt folgende Allegorie nur das verurteilende Wort 9 41 weiter begründet (O. HTZM 74 246). Um aber die falschen Volksführer als solche zu entlarven, muss zunächst die sittliche Bedingung aller Führerschaft und Leitung dargetan werden. Der Hirt 10 **1** *geht durch die Tür in das Gehöft*, während der *Dieb und Räuber* (klimaktische Verstärkung des Begriffs, Ws) daran zu erkennen ist, dass er *anders woher* (ἀλλαχ. für das klassische ἄλλοθεν) *auf* die, die Hürde (αὐλή = גְּדֵרָה) umgebende, Mauer und von da herab in den Stall *steigt*. Dagegen gibt sich **2** der durch den rechtmässigen Eingang *Kommende* als der vom wirklichen Besitzer der Herde bestellte *Hirte* zu erkennen, welchem **3** ein des Nachts die niedrige Falltür behütender Unterhirte (θυρωρός) *öffnet*, worauf jener mit gebückten Schultern hereinkommt: wohl nicht weiter auszudeutende und insofern mehr parabelmässige Ausmalung. Vgl. die Anreihung Mt 7 13 14 (die Tür) 15 (die in den Schafstall eindringenden falschen Propheten). Ein weiterer Zug im Bilde des rechtmässigen Hirten ist es, dass *die* in der Hürde befindlichen *Schafe seine Stimme hören*, kennen, *und er die eigenen*, die zu seiner Herde gehörigen *Schafe* (vgl. Ws) *mit Namen* lockt und *ruft* (Benennung der einzelnen Tiere auch bei Theokrit 2 101 4 46), wenn er sie auf die Weide führen will. Zu letzterem Behufe **4** fasst er eines nach dem anderen an (LDT), bis er sie *alle* (πάντα statt rec. A πρόβατα; syr sin: sobald er sein Tier) *hinausgebracht hat*, um dann, freilich nicht im Einklang mit der Gewohnheit des Orients spez. Palästinas (SCHZ 381, LOISY 609 2), *vor ihnen* herzugehen. Dass sie **5** irgend einem anderen (nicht gerade ein ἄλλοθεν Eingestiegener, wie Ws meint), nicht so folgen, bildet nur die Kehrseite zu jenem letzten Zug in dem mit sichtlicher Liebe ausgemalten Bilde, welches **6** als παροιμία (= figürliche Rede, die abweicht vom gewöhnlichen Wege = οἶμος) bezeichnet wird: dies der johann. Ausdruck für παραβολή, hier aber im Hinblick auf die Ausl. von 1 2 als oratio allegorica (CALVIN) zu fassen; vgl. JÜLICHER, Gleichnisreden Jesu I[2] 1899 S. 44 f. 115—117 119 201. Richtig erscheint sie daher auch den Pha-

was er zu ihnen redete. 7 Da sagte Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch: ich bin die Tür zu den Schafen. 8 Alle, welche vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber; aber die Schafe haben

risäern, die nicht wissen können (syr sin lässt die Worte τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς fort), was die θύρα sein soll, als Rätselrede, welche Jesus 7 löst mit der Gleichung ἐγώ = ἡ θύρα τῶν προβάτων (Blass, Wellhausen 34 f., Htm wollen freilich, allein auf die sah. Uebers. gestützt, lesen: ὁ ποιμὴν τ. πρ., ersterer indem er zugleich im Gefolge des Chrys 8 hinter 9 rückt, vgl. Ausg. XXXIV), d. h. zu den Schafen, nicht für die Schafe: conditio sine qua non für Erlangung rechtmässigen und wirksamen Hirtendienstes, geistlichen Führeramtes. Die 1 gekennzeichneten Diebe und Räuber sind demnach solche, die leitenden Einfluss auf die Menschen auf eigene Hand auszuüben unternehmen, ohne sich der Tür zu bedienen, im eigenen Namen kommen (5 43), vorab also 8 ***alle, welche vor mir*** in den Schafstall herein ***gekommen sind:*** es ist nur Erleichterung des anstössigen, weil scheinbar die at. Propheten kompromittierenden, Sinnes, wenn bald πάντες (D), bald πρὸ ἐμοῦ (א it syr sin pesch) weggelassen wurde. Aber jene dem Wortlaute allerdings entsprechende und schon von Gnostikern, Manichäern und Paulizianern geltend gemachte Deutung könnte angesichts von 4 22 5 45—47 6 45 7 19 nur dann im Sinne des Joh gelegen haben, wenn es diesem auch entsprochen haben sollte, in Moses und den Propheten nicht sowohl Juden, als vielmehr Antijudaisten zu erblicken (so Hgf, Protest. Kirchenzeitung 1891 S. 763; vgl. Die Evglien 293, wo die Auskunft dahin lautet, „dass in der Vorstellung des Diebstahls von selbst die Anerkennung einer gewissen Wahrheit liegt“). Sich gegen eine die Personen der Propheten diskreditierende Deutung seiner Worte zu verwahren, kommt dem Evglsten darum gar nicht in den Sinn, weil für ihn das AT überhaupt weniger ein Stück Historie, als eine Sammlung von Typen und Orakeln ist (s. NtTh II 356), seine Propheten kein wirklich geschichtliches, sondern wie Abraham 8 56 und Jesajas 12 38—41 ein dem Zeitverlauf überlegenes Leben führen; s. zu 12 41. Eben darum ist auch schwerlich anzunehmen, dass das hier ausgesprochene Urteil erst seit Abschluss der prophetischen Periode in Geltung stehen solle (Schkl, Charakterbild Jesu 30; Christusbild 377), sondern es werden nur überhaupt solche gemeint sein, die, ehe es noch eine Tür gab, eigenmächtig in den Schafstall eindringen, als Hirten gelten und schalten, die Schafe an sich bringen wollten, also entweder messiasartige Volksführer (Wzs, EvG 525 f.; Zn, Komm. 446 f. fügt ihnen noch die illegitimen Herrscherfamilien der Herodianer und Hasmonäer bei), Pseudomessiasse (griech. Ausl., zuletzt O. Htzm 75 185 f. 247), Irrlehrer (Hsr IV 429. P. W. Schmidt, Gesch. Jesu II 84) oder, da auf solcherlei Erscheinungen zwar der Evglst, nicht aber Jesus zurückblicken konnte, die von letzterem in leitender Stellung vorgefundenen Pharisäer (neuere Ausl., Schlt 149, Ws, J. Réville 213, Pfl II 368, Loisy 611, Calm 315, Htm 261), deren ganze Autorität damit für usurpiert, deren Seelenleitung für ein unerlaubtes Geschäft erklärt wird. Aber der mangelnden Legitimation entsprach der mangelnde Erfolg: tatsächlich ***haben die Schafe nicht auf sie gehört,*** haben die empfänglichen Seelen in Israel keine Befriedigung bei solchen Hirten gefunden. Damit sind die Schafe nun aber auch deutlich als die „Schafe seiner Weide“ Ez 34 31 Ps 77 21 95 7 100 3 bezeichnet; vgl. die überkünstliche Ausführung Henoch 85—90; s. zu Mt 9 36. Dieselbe Gottesgemeinde des wahren Israels erscheint Mt 21 33 als Weinberg mit Turm und Zaun, was gleichfalls allegorische Verwertung der Tür zuliesse, wozu wohl Ps 118 20 „dies ist die Pforte des Herrn, durch welche

nicht auf sie gehört. [9] Ich bin die Tür; wenn einer durch mich eingeht, wird er gerettet werden und wird eingehen und ausgehen und Weide finden. [10] Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und schlachten und verderben. Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und fröhliches Gedeihen. [11] Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein

Fromme eingehen" Anlass geboten hatte (Pfl II 368). Noch einmal wird auf diese Weise **9** mit grossem Nachdruck ausgesprochen, dass einzig und allein Christus als der Vermittler aller wahren Gottesoffenbarung auch der Vermittler für jedes Verhältnis geistiger Leitung ist; durch ihn muss seinen Eingang suchen, wer den zu Gottes Weide gehörigen Schafen ein rechter Hirt sein will. Dieser Jemand ist somit das Subjekt zu εἰσέλθῃ (Lck, Mr), nicht aber einer, der sich als Schaf zu jener Herde gesellen lassen will (alte und gewöhnliche Ausl.). Für letztere Auffassung scheint allerdings mächtig die Verheissung der Sicherheit (σωθήσεται) und reichlicher Nahrung (νομὴν εὑρήσει) zu sprechen. Aber Gegensatz ist nach 10 immer noch der ἀλλαχόθεν ἀναβαίνων, und solches zu tun ist nicht Sache des Schafes. Während sich also der Dieb und Mörder auf gefährlichem Wege naht, wird der durch die Tür Eingehende wohl fahren: σωθήσεται ist freilich nach beiden Deutungen zuletzt technisch zu nehmen von der messianischen Errettung wie 3 17 5 34. Hier insonderheit steht es wie I Kor 3 15, wo der Zusammenhang gleichfalls auf Amt und Dienstverrichtung führt; ferner liegt I Tim 4 16 σεαυτὸν σώσεις. Ebenso ist es ein Anklang an Num 27 17, wenn der Betreffende ***eingehen und ausgehen,*** d. h. täglich dasselbe selige Geschäft mit Glück und Segen treiben ***und Weide*** für die Schafe ***finden wird.*** Im Gegensatz dazu erscheint **10** noch einmal der Dieb, welcher in verderblicher Absicht über die Mauer steigt, um zu eigenem Genusse das Geschäft zu führen (θύειν hier ausnahmsweise = trucidare) und damit die Pflegebefohlenen zu verderben (καὶ ἀπολέσῃ). In ganz anderer Absicht ist Christus gekommen, nämlich um ***fröhliches Gedeihen*** (περισσόν) ***und Leben*** (Gegenteil von ἀπώλεια, vgl. 3 16) vollauf (Ps 23 1 οὐδέν με ὑστερήσει) zu spenden. Da er sich eben damit den falschen Hirten gegenüber als der rechte und gute, der Hirt, wie er sein soll (ὁ ποιμὴν ὁ καλός), bewährt, tritt **11** eine Wendung innerhalb der Allegorie ein, die man nicht dadurch aus der Welt schaffen darf, dass man 9 tilgt und 7 eine fast gar nicht bezeugte LA befolgt (Wellhausen 35, Htm; s. zu 7). Vielmehr wird Christus, der bisher die Tür des Schafstalles war, durch welche der rechte Hirte kommt 2, jetzt nach Mt 9 36 26 31 selbst zum Hirten; vgl. Lc 15 4—7 Hbr 13 20 I Pt 2 25. Die Veranlassung dazu lag, wie aus Ps 78 70—72 Mch 5 3 Ez 34 23 37 24 erhellt, in der typischen Beziehung der Person Davids, vorher noch in der prophetischen Schilderung Gottes als des Hirten Israels Jes 40 11 Ez 34 11—16, besonders aber in dem Bilde von den falschen und guten Hirten Jer 23 1—4 Ez 34 1—10 Sach 11 4—17 IV Esra 5 18. Doch ist auch zu beachten, dass Philo (De mut. nom. 20 Agric. 12) den Logos den „Hirten der Seelen" nennt. Was aber in jenen Schriften durchweg fehlt, das ist der originelle Hauptzug, dass ***der gute Hirte sein Leben lässt für die Schafe:*** darin erst liegt das volle Recht zu solcher Selbstbezeichnung. Nun ist τιθέναι τὴν ψυχήν johann. Ausdrucksweise (noch 15 17 18 13 37 38 15 13 I Joh 3 16) für das synopt. (auch hier von אD importierte) δοῦναι τὴν ψυχήν Mc 10 45 = Mt 20 28, mit welcher Stelle die unsrige sich noch genauer berühren würde, wenn τιθέναι = impendere (bezahlen, wie im Klassischen) zu fassen wäre. Indessen genügt es, nach Analogie von τιθέναι und λαμβάνειν τὰ ἱμάτια Joh 13 4 12 auch τιθέναι τὴν ψυχήν = vitam deponere zu fassen, dem dann 17 18

Leben für die Schafe. [12] Der Mietling, der nicht Hirte ist, dem die Schafe nicht gehören, sieht den Wolf kommen und verlässt die Schafe und flieht — und der Wolf raubt und zersprengt sie —, [13] weil er ein Mietling ist und ihm die Schafe nicht am Herzen liegen. [14] Ich bin der gute Hirte, und ich kenne die meinen, und die meinen kennen mich, [15] wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne, und ich lasse mein Leben für die Schafe. [16] Auch andere Schafe habe ich, die nicht aus diesem Gehöft sind; auch sie muss ich führen, und sie werden auf meine Stimme hören, und es wird eine Herde werden, ein Hirt. [17] Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben lasse,

λαμβάνειν τὴν ψυχήν entspricht: freiwillige Niederlegung und spontane Wiederaufnahme des Lebens, das in der Tat für den Logos nur ein Kleid ist. Diesen Einsatz des Lebens wagt er zum Besten (ὑπέρ wie 11 50) der Schafe, zu deren Schutz er ja dem Wolf entgegengeht. Der Zug der Selbstaufopferung des Hirten ist nicht dem Leben abgelauscht. „Dans le cours ordinaire de la vie, il n'est pas d'usage que les meilleurs bergers meurent ainsi; ils n'y sont nullement tenus, et leur mort serait tout autre chose qu'un avantage pour le troupeau". „Le bon pasteur, qui donne sa vie pour ses brebis, est Jésus seul" (Loisy 613). Anders freilich ist die Praxis der falschen Volksleiter, welche, der Wendung des Bildes entsprechend, **12** nicht mehr als Diebe, sondern als Mietlinge erscheinen. Als Parenthese nur tritt der Satz vom Wolf dazwischen: die einen raubt, die anderen zersprengt er, Ez 34 8, vgl. Mt 7 15 10 16. In solchen Zeiten der Verfolgung zeigt sich **13**, dass dem Mietling Herz und Interesse für die Schafe fehlen. Dem guten Hirten **14** dagegen sind diese nicht unterschiedslose Herdentiere, sondern jedes hat seinen eigentümlichen Namen (vgl. 3), und besteht überhaupt gegenseitige Bekanntschaft und Vertrautheit zwischen dem Hirten und den Schafen. Die heilige Natur dieser Vertrautheit erhellt **15** daraus, dass sie ihr Analogon findet in der aus Mt 11 27 bekannten, wechselseitigen Erkenntnis zwischen Vater und Sohn. Ein neu anhebender Satz wiederholt zunächst den Hauptzug 11, um daran eine Aussicht auf den, erst durch solches Lebensopfer ermöglichten (12 32), Lohn seiner Hirtentreue zu reihen, so dass sich **16** mit 11 52 deckt. Die Heiden erscheinen als wilde Schafe, die noch auf den Bergen schweifen; daher der Nachdruck nicht auf ταύτης, sondern stellungsgemäss auf αὐλῆς ruht. Auch sie hat er bereits (s. zu Act 18 10) und wird sie *führen* wie 4, nicht also speziell herführen. Erst mit Schilderung des glücklichen Resultates der auch 17 11 21—23 Eph 2 14—18 4 5 6 gefeierten Einheit schliesst die Allegorie ab. Dass ein derartiger Ausblick dem historischen Jesus nicht möglich war, ist selbstverständlich. Der Herr spricht weissagend aus, was sich in dem Zeitalter des Evglsten zu erfüllen begann (Htm 262). Die Lebensarbeit des Paulus gehört bereits der Vergangenheit an (J. Réville 214). Kein Wort mehr von einem Vorrecht des Volkes Israel. „Il n'est plus nécessaire de dire qu'un Juif n'est pas plus qu'un autre dans la nouvelle société des enfants de Dieu. Les Juifs ne sont pas plus que les Gentils les ›propres brebis‹ de l'unique pasteur" (Loisy 616). Nur anhangsweise wird noch **17** hinsichtlich des τιθέναι τὴν ψυχήν, worin die gegnerische Taktik ja vielmehr die Niederlage Jesu konstatiert fand (O. Htzm 248 f.), bemerkt, dass eben diese freiwillige Selbstaufopferung als Spitze der beruflichen Gehorsamsleistung die Liebe des Vaters zum Sohne bedingt und erklärt (Ritschl II [3] 41

um es wieder zu empfangen. [18] Niemand nimmt es mir, sondern ich lasse es von mir aus. Ich habe Vollmacht, es zu lassen, und ich habe Vollmacht, es wieder zu nehmen; dieses Gebot habe ich von meinem Vater empfangen. [19] Es entstand wiederum eine Spaltung unter den Juden um dieser Worte willen. [20] Viele nun von ihnen sagten: er hat einen Dämon und rast. Was hört ihr auf ihn? [21] Andere sagten: das sind nicht die Worte eines Besessenen; ein Dämon kann doch nicht Blindenaugen öffnen?

99 III³ 448 515). Auch hier also (s. zu 5 16) bezieht sich διὰ τοῦτο . . . ὅτι auf Vorhergehendes und Nachfolgendes zugleich, daher ὅτι ἐγὼ κτλ. = 15, während der die Absicht, mit welcher das τιθέναι τὴν ψυχήν geschieht, ausdrückende Satz ἵνα κτλ. auf diejenige Kehrseite dazu hinweist, deren Vergegenwärtigung den 16 beschriebenen Erfolg des τιθέναι τὴν ψυχήν denkbar erscheinen lässt. Beruf des Sohnes war Wiederaufnahme des Lebens nicht minder als Dahingabe desselben (Thol): in dieser Form findet Mt 10 39 Anwendung auf ihn. Die Vorstellung von λαμβάνειν τὴν ψυχήν als eigenster Tat des Sohnes entspricht wie die analoge 5 26 dem ewigen Verhältnis des Logos zu Gott; s. zu 2 21. Eigentümlich johanneisch ist dieses Moment der Freiwilligkeit übrigens fast noch mehr bezüglich des Leidens und Sterbens, sofern alle Modifikationen der johann. Leidensgeschichte durch eben diesen Gesichtspunkt bedingt erscheinen. Andererseits entspringt solche volle Freiheit des Sohnes doch wieder aus einer Anordnung des Vaters; es kommt daher das Moment der Unterordnung des Sohnes neben aller Gleichstellung **18** zu seinem Recht in dem Hinweise auf die doppelseitige Ermächtigung des Sohnes, die freilich unter dem göttlichen Gesichtswinkel eine einheitliche ἐντολή bildet; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass ταύτην τὴν κτλ. auf den ganzen Abschnitt 11–18 zurückblicke. ℵB haben statt αἴρει unter Billigung von W-H: ἦρεν, was auf die bisherigen vergeblichen Angriffe der Feinde hinweisen würde. Auf solche Erklärungen hin wiederholt sich **19** das σχίσμα 7 43 9 16: es wiederholt sich **20** die Anklage 7 20 8 48 (s. zu Mc 1 23 = Lc 4 33 7 33 = Mt 11 18), aber auch **21** die Gegenbewegung 9 16. Die Mehrzahl der Jerusalemiten verharrt in der Opposition, bei der Minderzahl überwiegt der Eindruck gerade dieser Wundertat, welche man, obschon dämonische Heilungen an sich möglich sind Mt 12 27 = Lc 11 19, doch einem Dämon nicht zutraut.

Das Zurückgreifen des Schlusses auf die Blindenheilung beweist nochmals die enge Kontinuität beider Perikopen. Und zwar empfängt die Symbolik des Wunders zunächst 9 35–38 ihre Deutung im Bericht von dem höheren Glauben, zu welchem der Geheilte geführt wird, und erfolgt dann in demselben Sinne das Schlussurteil 39: allentscheidende Hauptsache sei es, für solchen Glauben sehend zu werden oder blind zu bleiben (Schw 151). Die 9 41 als blind Bezeichneten wollen nun aber gerade die geistigen Leiter, die Hirten des Volkes sein. Wie sie daher Mt 15 14 23 16 (17 19) 24 (26) blinde Leiter heissen, so wird ihnen 10 1–13 nachgewiesen, dass sie, deren wenig hirtenmässige Gesinnung soeben im Verhalten zum Blindgeborenen zutage getreten war, in Wahrheit vielmehr Räuber und Mörder 1 10 oder auch Mietlinge 12 13 sind. Im Gegensatze zu jenen, die über die Mauer steigen, ist daher Christus die Tür 7 9, im Gegensatze zu diesen, die vor dem Wolf fliehen, der, den Wolf mit Gefahr eigenen Lebens bestehende, gute Hirte 11 14. Darum haben wir aber nicht etwa ein synopt. Doppelgleichnis vor uns (so Ws, der aber doch selbst in dem Zwischenwerk 6–10 allegorisierende Anwendung des ersten und 11

22 Es kam aber das Tempelweihfest in Jerusalem; es war Winter.
23 Und Jesus wandelte im Tempel in der Halle Salomos. 24 Da um-

verfrühte Anwendung des zweiten Gleichnisses findet; nach O. Htzm, LJ 1901 S. 28–30 34 enthalten wenigstens 1–6 ein echtes Gleichnis Jesu, allerdings nicht mehr im ursprünglichen Zustand), sondern ein fortschreitendes Bild, eine zusammenhängende, aber in allen ihren Teilen bewegliche Allegorie (daher 14 = 3–5). Bedeuten die Schafe 1–5 sicherlich die Theokratie (= αὐλή am Anfang 1 wie am Schlusse 16), das Volk des alten Bundes, so liegt doch schon in der Gleichung Χριστός = θύρα ein darüber hinausgreifender Gedanke, und 10–15 sind als Schafe nur noch die gläubig gewordenen Angehörigen dieses Volkes, die wahren Israeliten (1 47) gedacht, welche mit den gläubig gewordenen Heiden zuletzt (16) die Eine Herde der Kirche bilden. Daher auch die Pharisäer, sofern sie als falsche Hirten charakterisiert werden, zu Vorläufern untreuer Gemeindeleiter christl. Bekenntnisses werden (Wzs 518, O. Htzm 246 f.). Somit setzt die ganze Allegorie schon den christl. Sprachgebrauch von Hirtenpflichten voraus; s. zu Act 20 28. Der Evglst hat bereits ein geordnetes Hirtenamt in Sicht, dessen Vertretern er die inneren, moralischen Bedingungen jeder seelsorgerlichen Stellung, alles leitenden und führenden Tuns darlegt (7 9) und die er damit vor selbstsüchtiger Ausbeutung ihres Einflusses warnt (10). Insonderheit bezieht sich ἀλλοτρίῳ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν ἀλλὰ φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ 5 zugleich auf die Gegenwart des Verf.; daher die voraussagende Form mitten unter lauter beschreibenden und ausmalenden Zügen. Das bezeichnende Bild des μισθωτός 12 13 erinnert zwar nicht speziell an Ignatius, den schlechten Hirten der Grosskirche (Kr II 204–227), wohl aber an das αἰσχροῦ κέρδους χάριν Tit 1 11 und an den χριστέμπορος Did. 12 5: eine eindringende Warnung für den Hirtenstand der sich erbauenden allgemeinen Kirche. Derselbe Zeithintergrund erhellt endlich auch daraus, dass unsere Rede 16 in dem Gedanken der durch die Aufnahme der Heiden bedingten Kircheneinheit gipfelt: mit Mt 23 10 28 19 gegen Mt 10 6 15 24. Es ist dies das Gegenbild zu der Vorstellung von der ursprünglichen, daher auch wieder als Zukunftsideal erscheinenden, Religionseinheit der alten, „gottvollen" Nationen, von dem Konsensus und der Solidarität aller Weltvölker im Betreff des Gottesglaubens bei Plutarch (De Isid. 67 De fort. Alex. 6 ὥσπερ ἀγέλης σύννομα νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης; vgl. Arrian-Epiktet II 10 9), bei Celsus (Orig. 1 14 24 5 41 45 8 72), bei Minucius Felix (8 firma consensio), bei Maximus von Tyrus (Diss. 17: Ein Gesetz und Eine Rede in der Welt). Auch Tatian wünscht Eine Lebensordnung für alle (Or. ad Gr. 28 μίαν ἐχρῆν εἶναι καὶ κοινὴν ἁπάντων τὴν πολιτείαν), vielleicht schon im Rückblick auf Joh 10 16, wie auch Orig, wenn er versichert, das Christentum habe jenes dem Celsus unerreichbar scheinende Ideal verwirklicht (Cels. 8 72). Jedenfalls klingt auch unsere Stelle harmonisch herein in diese, für das vielwissende, das Entlegenste vergleichende, das Verschiedenste zusammenschauende 2. Jahrhundert so charakteristischen, Kundgebungen.

Jesus auf dem Fest der Tempelweihe. 10 22–39. Der Abschnitt, welcher die Lazarusgeschichte zum Mittelpunkt hat (O. Htzm 105 142), beginnt **22** mit einem neuen Datum. An Stelle des Laubhüttenfestes tritt jetzt das etwas über zwei Monate später fallende Erinnerungsfest an *die Tempelweihe* (I Mak 4 52–59 II Mak 1 18 10 5 f. Schr I 208 f.), welches übrigens durch das ganze Land gefeiert wird: daher ἐν (τοῖς) Ἱερ. Voraussetzung ist, dass sich Jesus auch in der Zwischenzeit hier oder wenigstens in Judäa aufgehalten hat (Ws). Dass *es Winter war* (das achttägige Fest begann am 25. Kislev, fiel also in den Dezember), dient zur Vorbereitung auf die Notiz **23**, dass Jesus sich nicht mehr im Tempelvorhof, sondern *in der Halle Salomos* (s. zu Act 3 11) aufhielt, was doch nur dann geschichtlich sein kann (Km III

ringten ihn die Juden und sagten zu ihm: wie lange hältst du unsere
Seelen in der Schwebe? Wenn du der Christus bist, sage es uns offen.
25 Jesus antwortete: ich habe es euch gesagt, und ihr glaubt nicht. Die
Werke, welche ich im Namen meines Vaters tue, sie zeugen über mich;
26 aber ihr glaubt nicht, weil ihr nicht von meinen Schafen seid.
27 Meine Schafe hören auf meine Stimme, und ich kenne sie, und sie
folgen mir, 28 und ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie werden nimmer-
mehr zu Grunde gehen in Ewigkeit, und niemand wird sie aus meiner
Hand rauben. 29 Der Vater, der es mir verliehen hat, ist grösser als

---

161), wenn der ganze Winteraufenthalt es ist. Das *Umringen* **24** ist wohl nicht als feindselige Zusammenrottung (Ws, Calm 322), sondern nach Analogie von 7 12 13 25—27 31 41 43 sind die Fragenden eher noch unschlüssig zu fassen (Hgstb). Ihre Seelen in die Höhe heben (αἴρειν) heisst: sie nicht zur Ruhe gelangen, keinen festen Grund und Boden finden lassen (O. Htzm 249). Die Spannung würde sich lösen, wenn er ein entscheidendes Wort, ein klares Bekenntnis hinsichtlich seiner Messianität sprechen wollte. Ein solches hat er freilich nicht bloss 4 26 9 37 gesprochen, sondern das Selbstzeugnis, welches alle seine bisherigen Reden in Jerusalem füllt, hat nur Sinn, wenn es sich dabei mindestens um seinen Anspruch auf Messianität handelt. Aber hier tritt wieder wie 4 1 3 43 44 7 1 9 der synopt. Pragmatismus in Geltung, und die Frage εἰ σὺ κτλ. ist aus Lc 22 66 (Jacobsen 75). Zur Entschuldigung pflegt darauf hingewiesen zu werden, dass gerade die johann. Christologie, wie sie in jenen Reden zur Darlegung gelangt, die herkömmlichen und populären Merkmale der Messianität vermissen liess. Aber wenigstens auf die den Messias kennzeichnenden ἔργα (vgl. Mt 11 2) verweist Christus **25** sofort im Sinne von 5 36; über ἐν τῷ ὀνόμ. τ. π. s. zu 5 43. An ihm liegt es also nicht, wenn sie noch nicht wissen, ob er der Messias ist, sondern **26** allein an ihrem Unglauben, der sich daraus erklärt, dass sie nicht zu seinen Schafen, den ihm von Haus aus stammverwandten Naturen gehören. Wird am Schlusse mit AD syr sin Cod. it gelesen καθὼς εἶπον ὑμῖν, so liegt wie 1 30 6 36 65 ein Selbstzitat vor, indem nämlich 27 28 teils aus v. 3 4, teils aus v. 14 16 diejenigen Worte wiederholt werden, aus welchen id quod demonstrandum ὅτι οὐκ ἐστὲ κτλ. zu erschliessen war. Und zwar dienen drei Sätze zur Darstellung der Eigenschaften und Geschicke seiner Schafe: den beiden ersten **27** (meine Schafe kennen mich und vertrauen sich meiner Leitung an) entsprechen zwei mit κἀγώ eingeführte Angaben dessen, was dafür Christus als der gute Hirte an ihnen tut; dem dritten **28** (οὐ μὴ ἀπόλωνται mit Bezug auf ἀπολέσῃ v. 10, aber auch Anklang an Mt 10 6 15 24 18 12—14 = Lc 15 4—7) der über das v. 1—16 Gesagte hinaus-, aber zugleich auf 6 39 zurückgreifende Zug καὶ οὐχ ἁρπάσει κτλ. nach Jes 43 13 (Km III 320). Die Obhut des Hirten wird nichts ihr Anvertrautes aus dem Auge verlieren. An dieser Weiterführung hängt alles Folgende; zunächst der Beweis dafür in Form eines Syllogismus, dessen propositio major **29** aber erst begründet wird durch Hinweis auf die unbedingte Ueberlegenheit dessen, der ***grösser ist als alle***, also auch namentlich diejenigen, welche ihm etwa sein Besitztum entreissen möchten. Die LA ὅ (ℵBL it vg, bei einigen dieser Zeugen fehlt auch das μου hinter πατήρ) und μεῖζον (AB it vg gegen ℵDL syr sin) bringt den Gedanken des absoluten Wertes dessen, was der Vater dem Sohn geschenkt hat (vgl. 6 37 39), zum Ausdruck, wobei dann natürlich auch πάντων neutrisch

alle, und niemand kann aus der Hand des Vaters rauben. 30 Ich
und der Vater sind eines. 31 Da trugen die Juden wiederum Steine
herbei, um ihn zu steinigen. 32 Jesus antwortete ihnen: viele schönen
Werke habe ich euch sehen lassen von dem Vater her; um welches
dieser Werke willen steinigt ihr mich? 33 Die Juden antworteten ihm:
eines schönen Werkes wegen steinigen wir dich nicht, sondern wegen
Lästerung, und weil du, der du ein Mensch bist, dich zu Gott machst.
34 Jesus antwortete ihnen: steht nicht in eurem Gesetz geschrieben: ich
habe gesagt: Götter seid ihr? 35 Wenn er jene Götter nannte, an die
das Wort Gottes kam, und die Schrift nicht gelöst werden kann,

---

zu nehmen ist. Jedenfalls wacht der Vater über diesem Geschenk und lässt es nicht antasten. Die propositio minor **30** fasst den Inhalt des ganzen johann. Selbstzeugnisses in bündigstem Ausdrucke zusammen, ist somit allerdings im Sinne von 5 17 19 20 7 29 10 15 zu verstehen, „wonach der Vater nur durch den Sohn wirkt und der Sohn nur in des Vaters Macht“ (Ws, Kr I 516 f.), so dass man also, wenn in der Hand des letzteren, so auch in der des ersteren sicher und geborgen ist. Die Aussage der Einheit wird daher 36 mit dem Bekenntnisse zur Sohnschaft gleichgesetzt. Aber diese Sohnschaft selbst ist nach 5 18 aufzufassen, womit parallel läuft die Ausl. der Juden 33 (ποιεῖς σεαυτὸν θεόν): als sittliche Einheit erscheint eben durchweg im Munde des johann. Christus, was im Zusammenhang der Logosspekulation 1 1 metaphysische Einheit ist. Vgl. die von Usener im Rh. Museum NF LV 293 beigebrachte Stelle aus Chrysipp, aus welcher hervorgeht, dass „die Einerleiheit von Vater und Sohn schon in der stoischen Theologie vorgebildet ist“. Weil sich somit Christus hier übermenschliche Macht beilegt, wie 8 58 vormenschliche Existenz, wiederholt sich **31** der Auftritt 8 59. Aber wie eine Intervention Gottes wirkt die schneidende Ironie (vgl. II Kor 12 13) von Jesu Frage **32** (als Antwort eingeführt wie 2 18): praeclara opera (s. zu 5 36), ausgehend ***von*** (ἐκ) ***dem Vater,*** mit dem er eins ist, hat er sie ***sehen lassen*** (δεικνύναι wie 2 18 5 20): welches unter ihnen hat die Steinigung verdient? Die βλασφημία **33** lag allerdings auch schon vor, wenn 30 bloss Identität des Schutzes, welchen Jesus gewährt, mit dem göttlichen Schutze ausgesagt war (Ws); aber die damit gesetzte Identität der Machtsphäre führt direkt auf θεόν = ἴσον τῷ θεῷ 5 18, in welchem Sinne demnach auch 36 ὅτι εἶπον υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμί zu verstehen ist. Den Beweis dafür, dass eine solche Aussage bezüglich einzelner Menschen auch innerhalb des Monotheismus nicht a limine abzuweisen sei, führt Jesus **34** aus dem νόμος (= Altes Testament wie 12 34 15 25), den er wie 8 17 „euren“ Nomos nennt, gleich als ob er selber kein Jude wäre (Loisy 627). Aehnlich beweist Philo, De somn. I 39, aus Gen 31 13 LXX ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, dass ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους (θεοί) sind, das Wort θεός auch im weiteren Sinn gebraucht werde. Die zitierte Stelle Ps 82 6 bezeichnet demnach nur einen der vielen, für das antike Denken gangbaren, Wege der Vergötterung (Hrk, DG I³ 113 f. 177 f.). Das Urteil **35** οὐ δύναται λυθῆναι (wie 5 18 7 23 Mt 5 19) ἡ γραφή wird nicht kategorisch, sondern hypothetisch (noch von εἰ abhängig) eingeführt: wenn es demnach sein Verbleiben haben muss bei dem Spruche θεοί ἐστε. Eben darum wird unter ὁ λόγος τοῦ θεοῦ auch nur die zitierte Stelle verstanden sein (so auch Hrk, ZThK II 207 trotz 196 f.). Doch bliebe der nervus argumentationis der gleiche, wenn vielmehr als Götter im weiteren

36 könnt ihr zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: du lästerst, weil ich gesagt habe: Gottes Sohn bin ich?
37 Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, glaubt mir nicht.
38 Wenn ich sie aber tue, so glaubt, wenn ihr auch mir nicht glaubt,
den Werken, damit ihr zur Erkenntnis gelangt und erkennt, dass in

---

Sinn alle diejenigen erklärt werden sollten, welche göttlicher Ansprache gewürdigt worden sind. Unter letzterer Voraussetzung könnte man vermuten, dass der Evglst „in dieser Aeusserung Christi denjenigen, welchen ὁ λόγος τοῦ θεοῦ in der Weise einer alttestamentlichen Einzeloffenbarung zugegangen ist, den in der Person Jesu inkarnierten Logos Gottes κ. ἐ. gegenübergestellt wissen will" (Grill I 34, ähnlich schon Aus, auch Loisy 627; vgl. Zn II 548). Bei Erweiterung des Kreises wären freilich die Patriarchen und Propheten, aber auch viele Könige und Helden zu göttlichem Rang erhoben, wogegen die jüd. Theologie das Zitat auf die Menschen im Urstande bezog (Weber 262 f.). Wahrscheinlich hat der Evglst in den Menschen, welche Götter heissen können, nach Ex 22 $_8$ Deut 1 $_{17}$ 19 $_{17}$ solche gesehen, durch welche Gott Recht sprechen lässt, vgl. 5 $_{27}$; NtTh II 431 f. Der Nachsatz wird **36** in Form einer missbilligenden Frage (ὑμεῖς λέγ. wie χολᾶτε 7 $_{23}$) umgestellt, wobei es nur ein Beweis von Vorliebe für die direkte Aussageform ist, wenn statt βλασφημεῖν, worauf der Relativsatz angelegt war, ὅτι βλασφημεῖς steht. Dass Jesus die Bezeichnung υἱὸς τοῦ θεοῦ für sich selbst in Anspruch nimmt, kann schon aus dem betonten ὁ πατήρ gefolgert werden (Ws) und wird schliesslich auch ausdrücklich gesagt. Dieselbe drückt aber im Sinne des Evglsten einerseits mehr aus, als jene allgemeine und weitschichtige Bezeichnung θεοί, während andererseits auf diese Weise zugleich die Blasphemie aufgehoben wird, welche in der Vereinerleiung seiner Person mit Gott selbst liegen würde (Hrk, ZThK II 196). Wenn ferner mit ἡγίασεν (= Jer 1 $_5$) καὶ ἀπέστειλεν (= Jes 6 $_8$) nur die höhere Analogie zur prophetischen Weihe und Mission hervorgehoben wird, so erhellt daraus, dass für die persönliche Stellung Jesu zum Vater, welche gleichsam die unbekannte Grösse bildet, seine messianische Berufsstellung als bekannte Grösse eingesetzt wird. Sie eben lässt ihn als den Gott zugehörigen, der Ausführung des ἔργον τοῦ θεοῦ schlechthin geweihten, Menschen 6 $_{69}$ erscheinen; s. zu 17 $_{19}$. Folglich fallen für Joh wie für die Synopse die Begriffe Messias und Sohn Gottes zusammen; aber hier ist der populäre Messiasbegriff für den Sinn des Gottessohnes, dort der höhere Begriff des Gottessohnes für die Fassung der Messianität massgebend; vgl. Zn II 547: das Sohngottessein schliesst das Gottsein ein. Nach Vollendung der christologischen Digression lenkt **37** die Rede auf 32 zurück, indem Christus nicht sowohl überhaupt nach dem Kanon Mt 7 $_{16}$ beurteilt sein, als vielmehr seine soeben behauptete Gottessohnschaft aus dem Wesen eines solchen, der ἔργα τοῦ θεοῦ (s. zu 9 $_3$) tut, des Vaters Organ ist, verstanden und erschlossen sehen will. Das μὴ πιστεύετε ist so wenig wie das entsprechende πιστεύετε 14 $_{11}$ permissiv, sondern präzeptiv. Der Glaube soll und muss einen Grund haben, sei es nun **38** in seiner Person an und für sich, oder aber mit Einschluss ihrer tatsächlichen Bewährung. Wenn sie ihm nicht abnehmen wollen, was er von Selbstzeugnissen ihnen darbietet, so mögen sie doch annehmen, was die ἔργα im Sinne von 5 $_{36}$ mit augenscheinlicher Evidenz von ihm aussagen 14 $_{11}$. Das γνῶτε καὶ γινώσκητε (rec. ℵA πιστεύσητε) unterscheidet Akt und Zustand: *zur Erkenntnis gelangt und erkennt, dass in mir der Vater*, so dass seine Werke

mir der Vater und ich im Vater. [39] Da suchten sie ihn zu fassen, und er entkam aus ihrer Hand. [40] Und er ging wiederum fort jenseits des Jordans an den Ort, wo Johannes das erstemal zum Taufen gewesen war, und blieb daselbst. [41] Und viele kamen zu ihm und sagten: Johannes hat kein Zeichen getan, alles aber, was Johannes von diesem

durch mich als sein spezifisches Organ geschehen, *und* vice versa *ich im Vater*, so dass all mein Wille in seinem Willen wurzelt, ich in ihm als meinem Element lebe und webe (O. HTZM 251 268). Diese, für die orthodoxe Doktrin nur vermöge der Hilfskonstruktion der περιχώρησις akzeptable, Formel erklärt das fragliche Verhältnis so vornehmlich nach der Seite, nach welcher die zwischen Gott und Christus statthabende Einheit das höhere Urbild der zwischen Christus und seinen Gläubigen erwachsenden Einheit werden soll 6 56 15 5 17 21 (Ws). Steht **39** οὖν (gegen B), so wollen sie ihn, nachdem es zu der beabsichtigten Steinigung nicht gekommen ist, wenigstens verhaften; steht πάλιν (gegen ℵD it vg), so weist es auf parallele Szenen des vorigen Zyklus hin 7 30 32 44 8 59 (Ws). Und wie dort, so entgeht er auch hier ihrer Hand, gedeckt von dem gleichen Zwielicht des Wunders.

Wie die Ἰουδαῖοι 24 identisch mit den v. 19 handelnden sind, so findet auch die Allegorie vom Hirten und den Schafen, wiewohl vor über zwei Monaten und vor anderem Publikum gesprochen, ihre unmittelbare Fortsetzung 26—28; der Zeitintervall steht nur auf dem Papier. Die angegebenen Verse weisen wohl schon auf den Mittelpunkt des ganzen Zyklus, die Familie in Bethanien (27) und die Rettung des Lazarus vom Tode (28) vor (HSR IV 428—430, LOISY 623). Letzteres ist wahrscheinlicher, als dass die Möglichkeit, es werde ihm jemand seine Schafe entreissen wollen 28, auf den Versuch der Pharisäer zurückblickt, den geheilten Blinden von ihm abwendig zu machen (Ws). Die Beweisführung 34—36, darin man vielfach die sicherste Gewähr für den geschichtlichen Kern der Perikope erblickt (FR, StKr 1884 S. 147; Das AT bei Joh 69 260), wird durch die Analogie des synopt. Beweises Mc 12 35—37 = Mt 22 41—46 = Lc 20 41—44 (vgl. darüber J. RÉVILLE 217) nur insofern gestützt, als sie das, der johann. Christologie entsprechende, höhere Gegenbild dazu darstellt (Wzs 525 528). In der Tat setzt sich hier die christologische Debatte fort, wie sie 5 19—30 aufgenommen war (O. HTZM 61 251).

D i e A u f e r w e c k u n g d e s L a z a r u s. 10 40—11 44. Das πάλιν **40** sieht auf 1 28 zurück. Wie zur letzten Geistessammlung vor dem Entscheidungskampf zieht sich Jesus vor der tötlichen Feindschaft noch einmal über den Jordan zurück: also dritter Aufenthalt in Peräa nach 1 29—51 und 6 1—15 (O. HTZM 221). Aber nur diese letzte Erwähnung fällt einigermassen in die Zeitnähe von Mc 10 1 = Mt 19 1 (KM III 7 64), und der eigentliche Zweck des ganzen Aufenthaltes in Peräa erhellt erst aus 11 15 17. Die Abwesenheit Jesu im jenseitigen Bethanien lässt die notleidende Menschheit im diesseitigen Bethanien ihre ganze Gottverlassenheit fühlen und steigert das Wunder auch hinsichtlich der Zeit, die bis zu seinem Eintritt verstreichen musste (O. HTZM 142 252 f.). Das πρῶτον unterscheidet die frühere Wirksamkeit des Täufers von der späteren 3 23. Der von ihm Angekündigte hat sich **41** (s. zu Lc 1 25) wirklich als der Grössere erwiesen. Dies wird in der polemischen Absicht, der alle Aussagen über den Täufer in unserem Evglm dienen (Einl. III 4), so stark betont, dass der Evglst dem Täufer in Widerspruch mit Mt 14 2 die Fähigkeit, Wunder zu tun, ganz und gar abspricht (BLDSP 89 5). Noch ein letztes Mal wird versichert, dass Johannes überhaupt nur für Jesus existiert hat (LOISY 630 f.). Diesem galt sein Zeugnis, das noch

sagte, war richtig. [42] Und viele kamen dort zum Glauben an ihn.
XI [1] Es war aber jemand krank, Lazarus von Bethanien, aus dem
Dorfe der Maria und Martha, ihrer Schwester. [2] Maria aber war es,
die den Herrn mit Salbe gesalbt und seine Füsse mit ihren Haaren
getrocknet hatte; deren Bruder Lazarus war krank. [3] Da sandten die
Schwestern zu ihm die Botschaft: Herr, siehe der, den du liebst, ist
krank. [4] Jesus aber sagte, als er es hörte: diese Krankheit ist nicht
zum Tode, sondern zur Förderung der Ehre Gottes, damit der Sohn
Gottes durch sie verherrlicht werde. [5] Jesus aber liebte die Martha und
ihre Schwester und den Lazarus. [6] Als er nun hörte, dass er krank

---

spät seine Frucht trägt, indem **42** ***viele an ihn glaubten***: ein letzter Lichtblick, zugleich im schärfsten Kontrast zu dem Misserfolg in Jerusalem, daher ἐκεῖ nachdrucksvoll am Ende. Aus dem δέ 11 **1** ist kein Gegensatz des unterbrechenden Moments zu der beschriebenen Zurückgezogenheit Jesu herauszulesen, da dieser ganze Eingang vielmehr in 5 5 seine genaue Parallele hat. Um Verschiedenheit von dem 1 28 = 10 40 gemeinten ***Bethanien*** anzudeuten, wird das judäische (s. zu Mc 11 2 = Lc 19 30) als das ***Dorf*** (syr sin hat für ἐκ τῆς κώμης — ἀδελφός, wodurch natürlich das τῆς ἀδελφ. αὐτ. entbehrlich wird) ***Marias und Marthas***, also der beiden in der evang. Tradition wohlbekannten Schwestern, bezeichnet; s. zu Lc 10 38; über den Namen Lazarus zu Lc 16 20. Um aber die Schwestern gleich in der Gestalt, welche sie in der johann. Geschichte annehmen, einzuführen, wird **2** von Maria ein besonders charakteristischer, freilich erst 12 3 erzählter, Zug vorweggenommen, falls es nicht gar ursprüngliche Absicht gewesen sein sollte, den Salbungsbericht ganz wegzulassen (Km III 229). Blass, Ausg. XXXVI und Wellhausen 35 f. streichen den Vers. Zn II 505 f.; Komm. 467 f. dagegen denkt, Joh wolle die Leser an das ihnen aus Mc bekannte erinnern und diese Erinnerung durch Nennung des Namens Maria ergänzen. Die Nachricht **3** ist durch ὃν φιλεῖς in solcher Form gegeben, dass sie zur unausgesprochenen Bitte wird. So versteht **4** auch Jesus die Absicht der Meldung, gibt aber dennoch dem Boten eine mehrdeutige Antwort. Denn der Ausdruck θάνατος ist amphibolisch. Die Jünger verstehen ihn vom Sterben 11–13, Jesus vom Totbleiben. Er wusste entweder, dass Lazarus schon tot ist, oder dass er in den nächsten Tagen sterben werde; s. zu 17. Nicht von der Krankheit, die vielmehr ihr Werk an ihm zu Ende bringt, sondern vom Tode sollte Lazarus gerettet werden. Dieses Wort enthält so gut das Programm für alles folgende, wie das ähnlich gestellte 9 3. Das πρός gibt die telische Beziehung an und ὑπέρ bedeutet: ***zur Förderung der Ehre Gottes***, vgl. 40. Epexegese dazu ist ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱός, was eben nach 13 31 auf die δόξα τοῦ θεοῦ rückwirkt, zu ihrer Mehrung dient (Grill I 318). Die Notiz **5** gibt ebenso Aufschluss über die ganze Situation (Ew), wie etwa 5 9 9 14. Wie 1 Maria als die Bekanntere, so ist hier und 19 Martha als die Haushälterin und wohl auch ältere zuerst genannt. Allerdings hat ἀγαπᾶν nicht den sinnlichen Beigeschmack von φιλεῖν, doch braucht es Joh promiscue, vgl. 3 35 mit 5 20, auch 21 15–17.
Das οὖν **6** nimmt nach der Zwischenbemerkung die Erzählung an dem Punkt 3 (ἀσθενεῖ) wieder auf (Mr): τότε μέν = tum quidem tat er nicht, was man sofort hätte erwarten sollen, und was etwa der nicht aus künstlich präparierten Motiven handelnde synoptische Christus getan haben würde. Warum? An sich denkbare Motive wären, dass er eine Glaubensprobe beabsichtigte (Olsh) oder der eigenen Todesgefahr, die mit einem Aufenthalt in dem be-

sei, da blieb er noch zwei Tage an dem Ort, wo er war. [7] Dann erst sagt er zu seinen Jüngern: wir wollen wieder nach Judäa ziehen. [8] Die Jünger sagen zu ihm: Rabbi, die Juden suchten dich doch eben erst zu steinigen, und du gehst wiederum dorthin? [9] Jesus antwortete: hat der Tag nicht zwölf Stunden? Wenn einer am Tage wandelt, stösst er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht. [10] Wenn aber einer bei Nacht wandelt, so stösst er an, weil das Licht nicht in ihm ist. [11] Dieses sagte er, und danach sagt er zu ihnen: Lazarus, unser Freund ist ein-

kannten Hause verbunden war (11 19 36 46), auszuweichen suchte (Ew). Aber wie grausam wäre jenes und wie furchtsam dieses! Vielmehr s. zu 7 10. Das ἔπειτα μετὰ τοῦτο 7 ist dieselbe Abundanz wie deinde postea (s. zu 13 27), und Judäa wird als Ziel genannt, weil man in Peräa ist. Jedenfalls weiss Jesus im Moment des Aufbruchs um den Tod des Lazarus, s. zu 11 17. Aus dem Hinweis **8** (νῦν = nuperrime, also hatte der Aufenthalt 10 40 nur kurz gedauert) auf 10 31 spricht Verwunderung und Besorgnis um Jesu Leben. Die vielumstrittene Antwort **9** bildet sichtlich ebenso die Parallele zu 9 4, wie 4 = 9 3 war (Grill I 22, Loisy 638, Calm 331). Also dient sie von vornherein nicht dazu, irgend ein Verhalten der Jünger zu begründen, ihre Besorgnis zu beschwichtigen, ihre Furcht zu zerstreuen (gewöhnl. Ausl.), sondern bezieht sich auf Jesu eigenen Fall. Wie er im ersten Zyklus des zweiten Teiles zunächst selbst zaudert, nach Jerusalem zu gehen, dann aber gleichwohl den Ort der Gefahr betritt und die Erfahrung 7 30 seine Ahnung ὅτι ὁ ἐμὸς καιρὸς οὔπω πεπλήρωται 7 8 bestätigt, so weist er hier die von den Jüngern ausgehende Erinnerung an die Fährlichkeiten eines neuen Aufenthaltes in oder bei Jerusalem in der gleich sicheren Zuversicht zurück, dass ihm die Juden nichts antun können, bevor seine, göttlich vorgezeichnete, Berufsbahn erfüllt, „seine Stunde gekommen ist“. Allerdings aber ist letztere mittlerweile näher gerückt; es ist gleichsam elfte Stunde. Diese Reflexion bedingt das Bild von den zwölf Stunden (durchschnittliche Tageslänge) an Stelle von ἕως ἡμέρα ἐστίν 9 4. Der einzige Unterschied ist, dass damit dort die Nötigung zur Ausnützung der Zeit, an unserer Stelle dagegen die, indirekt allerdings auch zur Beruhigung der Jünger dienende, Zuversicht, sein Vorhaben ungefährdet ausführen zu können, motiviert wird. Jedem sind die Augenblicke seines Lebens gezählt, ist insonderheit die Frist seines berufsmässigen Wirkens gemessen. So lange diese aber noch nicht abgelaufen, behüten Gottes Engel seine Tritte, dass er seinen Fuss nicht an einen Stein stösst, Mt 4 6 = οὐ προσκόπτει. Die Begründung ὅτι κτλ. gehört noch der parabolischen Redeweise an, wie aus τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου = ὁ ἥλιος (Gegensatz dazu wäre der νοητὸς ἥλιος Philo, De creat. principum 8) erhellt, welches **10** in demjenigen, welcher bei Nacht wandelt, nicht ist (Anklang an Mt 6 23 = Lc 11 35 τὸ φῶς τὸ ἐν σοί?), weil seine Augen es nicht mehr aufnehmen können (Ws). Wer nach abgelaufener Berufszeit noch zu wirken unternehmen wollte, dem würde auf dieser Bahn Gott sein Angesicht so wenig mehr leuchten lassen, als die Sonne ihre Strahlen auf die Wege des nächtlichen Wanderers wirft, um ihn zu orientieren und vor Verirrung und Unfall zu behüten. Nach einer Pause eröffnet **11** Jesus den Jüngern Einsicht in die Sachlage und seinen ihr entsprechenden Entschluss, indem er in gerührter Stimmung dem Tod den schönen Namen gibt: ***Lazarus, unser Freund*** (damit erkennt er die ihm 3 zugesprochene Liebe an und teilt sie zugleich mit seinen Jüngern) ***ist eingeschlafen***, s. zu Mc 5 39 = Mt 9 24

geschlafen; aber ich gehe, ihn zu erwecken. [12] Da sagten die Jünger zu ihm: Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er gerettet werden. [13] Jesus aber hatte seinen Tod gemeint. Jene aber glaubten, er spreche von dem Ruhen des Schlafes. [14] Darauf nun sagte Jesus offen zu ihnen: Lazarus ist gestorben, [15] und ich freue mich um euretwillen, dass ich nicht dort war, damit ihr glaubet. Aber wir wollen zu ihm gehen. [16] Da sagte Thomas, genannt Zwilling, zu den Mitjüngern: auch wir wollen gehen, um mit ihm zu sterben. [17] Als nun Jesus kam, fand er

= Lc 8 52. Mag das „Hellsehen" besonders bei Todesfällen auch so gut bezeugt sein, dass die Wissenschaft seine Möglichkeit einfach anerkennen muss (Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister 1899 S. 173 f.), so hat doch der übernatürliche Fernblick des joh. Christus einen anderen Grund. Dem fleischgewordenen Logos sind irdische Vorkommnisse unbedingt bekannt, da er ja als der Vertraute Gottes und Mitwisser seiner Gedanken 1 18 sogar von himmlischen Dingen als Augen- und Ohrenzeuge reden kann und ein unmittelbares Wissen davon mit auf die Erde gebracht hat 3 11—13 32 6 46 8 38 40; NtTh II 405—409, s. auch zu 17. Den Worten Jesu folgt wieder **12** das gewöhnliche Missverständnis, diesmal freilich „kindisch und mehr als kindisch" (Km III 67), wiewohl an sich allerdings des Christen Tod, gerade weil er nur ein Schlummer ist, zur σωτηρία führt (O. Htzm 253). Jeder Versuch einer Beschönigung des Missverständnisses wird durch **13** zur Unmöglichkeit: die Jünger wollen mit der Annahme einer wohltätigen Krisis aus eigener Leidensscheu die Reise Jesu als überflüssig darstellen und lassen dabei ἵνα ἐξυπνίσω ganz unberücksichtigt. Dem gegenüber muss das Ereignis **14** παρρησίᾳ, d. h. ohne die Zutaten 11, konstatiert werden. Da „in Gegenwart des Fürsten des Lebens nie jemand gestorben ist" (Bengel), freut sich Jesus **15**, dass er nicht am Krankenbett gestanden: sonst würde sich die Gelegenheit, den Glauben der Jünger zu stärken (πιστεύειν wie 2 11), nicht ergeben haben, letztere aber wären so der betreffenden Katastrophe in Jerusalem, ohne hinreichend gewaffnet zu sein, entgegen gegangen. Also gibt ὅτι οὐκ ἤμην den Gegenstand, das durch ἵνα πιστ. erklärte δι' ὑμᾶς den Zweck der Freude an. Gleichwohl kann **16** Thomas (s. zu Mc 3 18) in der Rückkehr nach Judäa nur sicheren Untergang erblicken, wegen 8. Voll trüber Ahnungen, aber mit der mutigen Resignation der Liebe spricht er die, Mc 14 31 = Mt 26 35 ersetzende, Aufmunterung zum συναποθανεῖν; denn trotz vereinzelter Gegenstimmen (Grotius. Zn. Komm. 474 f.) kann sich das μετ' αὐτοῦ nur auf Jesus, nicht aber auf Lazarus beziehen. Die Sachlage, welche Jesus **17**, in der Nähe Bethaniens eingetroffen, vorfindet (εὗρεν), ist, dass Lazarus schon *vier Tage* zuvor gestorben und nach orientalischer Sitte (Act 5 6 10) sofort auch begraben worden war: ἔχειν wie 5 5. Lag nun das peräische Bethanien in der zu 1 28 3 23 vermuteten Breite, so konnten über der Reise nach dem judäischen Bethanien etwa zwei Tage hingehen; da der erste und der vierte Tag nicht als voll gerechnet zu werden brauchen, könnte auf ersteren der Aufbruch, auf letzteren die Ankunft verlegt werden: dann wäre Jesu in dem Momente 7 das gleichzeitige Ereignis des Todes sofort ins Bewusstsein getreten (Mr, Loisy 640), worauf auch 15 zu weisen scheint. Andere meinen, Lazarus sei an dem Tage gestorben, an welchem Jesus die Botschaft empfing (Ws), oder gar, er sei bereits tot gewesen, als der Herr das Wort 4 sprach (Hgstb); dann liegen die zwei Tage 6 zwischen der Botschaft und

ihn bereits seit vier Tagen begraben. 18 Bethanien aber war nahe bei
Jerusalem, ungefähr fünfzehn Stadien entfernt. 19 Viele aber von den Ju-
den waren gekommen zu dem Hauswesen der Martha und Maria, um sie
über den Bruder zu trösten. 20 Als nun die Martha hörte: Jesus kommt,
ging sie ihm entgegen. Maria aber sass im Hause. 21 Da sagte die
Martha zu Jesus: Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein
Bruder nicht gestorben. 22 Und nun weiss ich, dass, was du irgend
von Gott erbittest, Gott dir geben wird. 23 Jesus sagt zu ihr: dein
Bruder wird auferstehen. 24 Martha sagt zu ihm: ich weiss, dass er
auferstehen wird bei der Auferstehung am jüngsten Tage. 25 Jesus sagte
zu ihr: ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt,

dem Aufbruch und muss die Lage des peräischen Bethaniens bedeutend nach Süden, aus der samaritischen in die judäische Nachbarschaft gerückt werden. Dafür könnte der 1 19—28 10 40—42 vorausgesetzte Verkehr zwischen Jerusalem und Bethanien sprechen. Jedenfalls resultiert aus jenem zweitägigen Zuwarten grössere Evidenz des Wunders. Die Absicht würde im ersteren Fall darauf gerichtet sein, den Lazarus zunächst erst sterben zu lassen, im zweiten aber, ihn erst nach mehrtägiger Grabesruhe wieder ins Leben zurückzurufen. Unter beiden Voraussetzungen wird hier jenes übernatürliche Wissen aufgeboten, welches seinem in die Ferne dringenden Blick auch 1 48 50 4 49—53 zu Gebote steht. Das ἦν **18** findet sich noch 18 1 19 41; vgl. aber ἐστίν 5 2. Ueber die latinisierende Angabe der Entfernung ($2^1/_2$—3 Kilometer) s. zu Act 10 30: der Ausdruck erklärt sich vom Standpunkt der Endstation der angegebenen Entfernung aus. Das Motiv der Notiz liegt **19** in dem zahlreichen Besuch, welcher sich aus dem nahen Jerusalem in dem Hauswesen der Schwestern (über αἱ περὶ Μ. καὶ Μ. s. zu Act 13 13) eingefunden hatte, um Trost einzusprechen. Solches geschah sieben Tage lang Gen 50 10 I Sam 31 13 I Chr 10 12 Jdt 16 24. Das Verhalten der beiden Schwestern **20** stimmt zu dem Bilde Lc 10 38—40: Martha die bewegliche, geschäftige, Maria die ruhige, nachdenkende. Doch ist zu bemerken, dass im 4. Evglm Martha die Belehrung Jesu empfängt und durchaus im Vordergrunde steht (J. Réville 221, Loisy 642). Das εἰ ἦς (vertritt den Aorist) κτλ. **21** war nach 32 der Refrain des gegenseitigen Austausches der Schmerzempfindung gewesen: eine Mischung von Vorwurf und Glaubenszuversicht (O. Htzm 254). Die Hoffnung der Schwestern **22** fand ihren Anknüpfungspunkt in 4 und hatte infolge der Ankunft Jesu einen raschen Aufschwung genommen. *Was irgend du* dir *von Gott erbittest*: auch Jesus selbst fasst 41 42 seine Wundertat als Gebetserhörung; vgl. 9 31. Zwar liegt der Martha 24 die Aussicht auf sofortige Wiederbelebung fern; aber dass Gott auf Jesu Gebet über Bitten und Verstehen segnen und trösten, irgendwie auch den Verlust des Bruders rückgängig machen könne, glaubt sie auf alle Fälle. Erhält **23** zwar die unbestimmte und allgemeine Redeweise von 4 noch fest, kann aber doch mit dem nachdrücklich vorangestellten ἀναστήσεται nach 11 nur den Gedanken an sofortige Auferweckung verbinden. Martha aber **24** hat dieses ἀναστήσεται seit vier Tagen schon oft genug gehört und ist darüber betroffen, dass auch Jesu Tröstungen sich nicht über die konventionelle Phraseologie der Kondolenz zu erheben scheinen. Die Auferstehung am letzten Tag 5 28 29 6 39 40 44 54 war durch Dan 12 2 II Mak 7 9 14 12 43 f. stehender Glaubensartikel geworden. In der Tat hat Jesus **25** einen näheren gegenwärtigen Trost zu spenden.

wird leben, auch wenn er gestorben sein wird, [26] und jeder, der lebt und
an mich glaubt, wird in Ewigkeit nimmermehr sterben; glaubst du das?
[27] Sie sagt zu ihm: ja, Herr: ich habe den Glauben, dass du der Christus
bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll. [28] Und als sie
dies gesagt hatte, ging sie fort und rief ihre Schwester Maria und sagte
ihr heimlich: der Meister ist da und ruft dich. [29] Als jene es gehört,
steht sie eilends auf und kommt zu ihm. [30] Jesus aber war noch nicht
in das Dorf gelangt, sondern befand sich an der Stelle, wo die Martha
ihm begegnet war. [31] Die Juden nun, die bei ihr im Hause waren
und sie trösteten, folgten der Maria, als sie sie schnell aufstehen und
hinausgehen sahen, in der Meinung, sie ginge zu dem Grab, um dort
zu weinen. [32] Als Maria nun dahin kam, wo Jesus sich befand, fiel
sie, da sie ihn erblickte, ihm zu Füssen mit den Worten: Herr, wenn

worauf das nachdrücklich vorangestellte ἐγώ hinweist: in ihm, nicht in der ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ ist er gewährleistet: von ihm gehen jetzt schon Kräfte der ἀνάστασις und, als Voraussetzung dieser (vgl. 6 40), der ζωή aus (bei syr sin a l Cyprian fehlen die Worte: und das Leben). Damit legt er den Grund des wankenden Glaubens der Martha fest. Diese braucht nicht auf den jüngsten Tag zu warten, da, ***wer an ihn glaubt, auch wenn er*** wie Lazarus leiblich ***gestorben sein wird***, kraft göttlicher Notwendigkeit ***leben wird***: also nicht mors janua vitae, sondern wie 5 24 6 51 58. Dieselbe Gewissheit der Unverlierbarkeit des im Glauben gewonnenen persönlichen Lebens, infolge welcher das Todesgeschick gleichgültig erscheint, wird **26** auch, im Gegensatze zu den bereits Verstorbenen, mit bezug auf die noch Lebenden festgestellt. Somit ist 25 Sterben im physischen, Leben im höheren, 26 dagegen Leben im niederen, Sterben im umfassenderen Sinne zu verstehen; s. zu 9 39. Das immanente Lebensprinzip ist für die Seinigen Quelle und Bürge eines Lebens, das über dem Wechsel und Wandel des Irdischen steht; für sie bedeutet sinnliches Ableben nicht mehr den Uebergang in den Todeszustand, vgl. 6 50 8 51. Damit ist das Wunder 43 44 im Voraus schon überboten und zum blossen σημεῖον für die Glaubenswahrheit gestempelt (Loisy 644). Diese Glaubensprobe besteht Martha **27**, auch wenn ihr die gesprochenen Worte noch nicht ganz durchsichtig geworden sein sollten: jedenfalls hat sie in Voraussetzung, dass Spendung des ewigen Lebens eine Gabe ist, die der Messias bringen wird (O. Htzm 255), glauben gelernt (πεπίστευκα), dass Jesus dieser Gottessohn ist (ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον bezeichnet sein verheissungsgemässes Auftreten wie 6 14), ein mit 1 50 6 69 gleichwertiges Bekenntnis. Auch ohne eine Ahnung von dem bevorstehenden σημεῖον 39 hat über solchem Bekenntnis ihr Schmerz Stillung, ihre Seele den Ruhepunkt gewonnen. Aus φωνεῖ σε **28** geht hervor, dass sie einem Auftrage Jesu folgt, wenn sie λάθρᾳ, d. h. ohne dass die Umgebung darauf aufmerksam wird, die Schwester von der Anwesenheit des διδάσκαλος Mc 14 14 benachrichtigt. Maria entfernt sich **29**, als ob auf der Schwester Meldung ein Geschäft sie abriefe. Jesus **30** war draussen geblieben, weil er von der Anwesenheit so vieler Juden in Bethanien wusste. Die Absicht, diese Gesellschaft fern zu halten, wurde aber nicht erreicht, weil **31** die Juden das Weggehen der Maria der jüd. Sitte des dreitägigen Besuches des frischen Grabes gemäss deuteten und ihr den Trost nachtrugen. Sie findet **32** zwar ihren Platz zu Jesu Füssen Lc 10 39 und spricht die Worte ihrer Schwester

du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben. 33 Als
Jesus nun sie und die Juden, die mit ihr gekommen waren, weinen
sah, ergrimmte er im Geist und brachte sich in Erregung. 34 Und er
sagte: wo habt ihr ihn hingelegt? Sie sagen zu ihm: Herr, komm und
sieh. 35 Jesus weinte. 36 Da sagten die Juden: siehe, wie er ihn lieb
gehabt hat. 37 Einige aber von ihnen sagten: konnte nicht dieser, der
die Augen des Blinden geöffnet hat, auch bewirken, dass dieser da

21, aber an die Stelle der sachlichen Auseinandersetzung 22–27 tritt die Veranschaulichung durch die Tat, dadurch veranlasst, dass ein weiteres Gespräch durch das jüd. Gefolge der Maria zur Unmöglichkeit wird. Alles weint **33**, worüber Jesus ἐνεβριμήσατο, was nach den synoptischen Stellen, wo ἐμβριμᾶσθαι (= fremere, infremere, bei Aquila, Symmachus, Theodotion = זָעַם oder גָּעַר) noch vorkommt (Mc 1 43 14 5 Mt 9 30), ein heftiges Anfahren, irgend eine Aeusserung unwilligen oder zornmütigen Affektes bedeuten muss. Aber worüber? Annahme einer Gemütsbewegung wird auch gefordert durch ἐτάραξεν ἑαυτόν, was an sich = ἐταράχθη τῷ πνεύματι 13 21 (s. auch zu Act 17 16), nur dass unsere Stelle den Affekt als selbstgeschaffen darstellt (Aug). Der fleischgewordene Logos muss auch da, wo ihn die kalte Grabesluft anhaucht, den Schlag in die ruhige Spiegelfläche seines Seelenlebens selbst tun, wenn diese einen Moment über bewegt erscheinen soll (J. Réville 222. Loisy 646. Htm; auch Lütgert, Die Liebe im NT 1905 S. 144). Demgemäss wird auch ἐμβρ. keine irgendwie menschliche Rührung (moderne Ausl. als stünde etwa Mc 8 12 ἀναστενάξας τῷ πνεύματι), sondern eher eine Reaktion dagegen (griech. Ausl., aber mit falscher, an 38 ἐν ἑαυτῷ scheiternder, Auffassung von τῷ πν. als Objekt; s. Zn, Komm. 478 81) ausdrücken, wahrscheinlicher den Zorn, nicht über das „leere Kondolenzzeremoniell“ der Juden (Ws), deren Tränen keineswegs als Heuchelei charakterisiert sind, auch nicht über den Tod (Zn, Komm. 480) als den Sold der Sünde (Schz) oder über den Satan als Verursacher des Todes (E. A. Abbott, Exp 5. ser. III 1896 S. 217 f.), sondern über den in dem allgemeinen Weinen, zumal in Gegenwart des Lebensprinzips, sich aussprechenden Glaubensmangel (Str 473 f., Loisy 646). Dieser soll jetzt glänzend beschämt werden; daher Christus sofort **34** nach dem Wege zum Grabe fragt: inkonsequent, sofern er doch alles ohnehin weiss. Aber selbst der Engel Jahwes fragt Gen 16 8 21 17, ohne dass er darüber aufhört, eine Erscheinung Gottes zu sein. Die Gefragten und Antwortenden (zu ἔρχου καὶ ἴδε vgl. 1 38 46) sind die Schwestern. Wenn nun **35** Jesu selbst Tränen in die Augen treten, was mit grosser Feierlichkeit in einem ganz für sich stehenden Satze erzählt ist (O. Htzm 133), so könnten zwar der Zusammenhang und die Parallele Lc 19 41 auf die Vermutung führen, dass das Objekt des Zornes auch der Grund des Weinens sei (Schlt 216 f.), aber dann würde der energische Affekt dem schwachmütigen weichen, was zum johann. Christusbilde nicht stimmt. In Wahrheit wird das Uebermenschliche in 33 gegen den Verdacht des Unmenschlichen dadurch verwahrt, dass ein Mitgefühl des Leides, welches der Tod den Menschen antut, auch dem Sohne Gottes selbst beiwohnt. Daher werden auch unter den Zuhörern **36** einige von dem Anblick ergriffen, während freilich **37** andere in den Tränen nur den willkommenen Beweis der Ohnmacht erblicken und von da aus zugleich auf die Tatsächlichkeit des letzten, in Jerusalem vollführten, Wunders einen verdächtigenden Schimmer fallen lassen (griech. Ausl.). In Wirklichkeit ist diese Erinnerung an den Blindgeborenen freilich nur eine

**nicht starb? 38 Jesus nun, wiederum bei sich ergrimmend, kommt zum
Grabe. Es war aber eine Höhle, und ein Stein lag darauf. 39 Jesus
sagt: nehmt den Stein fort. Martha, die Schwester des Gestorbenen,
sagt zu ihm: Herr, er riecht schon, denn er liegt vier Tage. 40 Jesus
sagt zu ihr: habe ich dir nicht gesagt, dass du, wenn du glaubst, die
Herrlichkeit Gottes sehen wirst. 41 Da nahmen sie den Stein fort; Jesus
aber hob die Augen auf nach oben und sagte: Vater, ich danke dir,
dass du mich erhört hast. 42 Ich wusste wohl, dass du mich allenthalben
erhörst; aber um der Volksmenge willen, die umhersteht, habe**

Erinnerung des Schriftstellers an das, was er wenige Seiten zuvor geschrieben hat, und beruht wie 10 26–28 auf der Voraussetzung, dass das Personal in allen jerusalemischen Szenen das gleiche bleibe (Schlt 255, Loisy 647). Jener hämischen Bemerkung gilt **38** das erneute ἐμβριμᾶσθαι. So ***kommt er an das Grab*** (εἰς wie ἐν 8 20). Je nach der Art des Grabes (s. Nowack, Hebräische Archäologie I 191) heisst ἐπ᾽ αὐτῷ entweder „davor“ oder „darauf“. Maria ist ruhig geblieben; den 22 noch unbestimmten Hoffnungen der Martha aber haben schon die Worte 25 26 eine höhere Richtung gegeben. Sie mag **39** an eine Wiederbelebung des ihrer Meinung nach schon in Verwesung übergehenden Körpers gar nicht denken, noch weniger eine solche erbitten. Somit geht die Einrede der ***Schwester des Verstorbenen*** (syr sin fehlt dieser Zusatz zu dem Namen; dafür sind die Worte der Martha vermehrt: mein Herr, was sollten sie den Stein wegnehmen, denn siehe er riecht) aus einem natürlichen Schauer des schwesterlichen Herzens hervor: Jesus soll das Bild des Freundes rein bewahren, das Werk der Zerstörung nicht sehen. Das ἤδη ὄζει ist zunächst freilich nur ein Schluss aus der langen Zeit, die schon seit dem Begräbnis vergangen ist, aber kein unberechtigter, denn die drei Tage, während deren nach der Volksmeinung die Seele den Leib noch umschwebt (s. Wettstein z. St.) sind vorbei, und der Verfall hat begonnen; vgl. NtTh I 359. Jedenfalls beweist er, dass gegen die 19 40 bezeugte Sitte keine, der Fäulnis wehrende, Einbalsamierung vorgenommen worden war, s. jedoch zu 44. Es folgt **40** eine leise Rüge mit Rückbeziehung auf 4 (Ws) oder 23 25 (O. Htzm 256). Syr sin weicht zu Beginn von **41** wieder ab: alsdann nahten sich die Leute, welche dastanden, und brachten den Stein hoch. Bei dem Gebet (zu ἦρεν τ. ὀφθ. vgl. 17 1) bleibt unklar, ob Bitte und Dank unmittelbar zusammenfallen (Thol) oder ob jene schon früher, etwa im Moment 4 (Kl) oder 11 (Ws) statt hatte, oder ob vielmehr dieser jener vorauseilte (Hgstb): sicher ist, dass ihm ein Vorausgefühl der Erhörung seiner Bitte beiwohnt, noch ehe Lazarus tatsächlich erweckt ist, Jes 65 24 (Thm 580). Unvermutet ist ihm **42** diese Erhörung zwar nicht widerfahren: er für seine Person (ἐγὼ δέ) war ihrer sicher. Aber ***um des Volkes willen, das umher steht***, hat er das Dankgebet 41 (dagegen nach O. Htzm 256 ein 22 vorbereitetes, in der Folge aber ausgefallenes) laut gesprochen, damit auf solche Weise die göttliche (also nicht dämonische Mc 3 22), Verursachung des Wunders ausser Zweifel gestellt werde: allerdings eine „Reflexion des Evglsten“ (Lck; vgl. dW. J. Réville 223. Loisy 651. Wrede, Messiasgeheimnis 193 1) in Gebetsform. Da „wenigstens das ausdrückliche Dankwort seine Adresse mehr bei den Menschen sucht, als bei Gott“ (Km III 71), konnte von „Scheingebet“ (Br 192 f.), „Schaugebet“ (Weisse, EvG II 261) und ähnlichem (Str 475 f. Schlt 217. Christ, Die Lehre vom Gebet 1886 S. 39. X. König, La prière dans l'enseignement de

ich gesprochen, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast. [43] Und als er dies gesagt, rief er mit lauter Stimme: Lazarus, komme heraus. [44] Der Tote kam heraus, die Hände und Füsse mit Binden gebunden, und sein Antlitz war mit einem Schweisstuch verhüllt. Jesus sagt zu

Jésus 1888 S. 24) geredet werden; „auf die Umstehenden berechnet" (Ws) bleibt es jedenfalls und die Ableitung des durchaus unsynoptischen Zuges aus der Idee des Logos, dessen Gebete selbstverständlich erhört werden, von vornherein erhört sind (Grill I 87 2), ist um so sicherer, als auch die Kehrseite dazu nicht fehlt, dass Gott Jesu Gebete gleichfalls nur mit Rücksicht auf das Auditorium laut beantwortet 12 28 30. Der **43** huc foras Rufende teilt nach 5 25 29 zugleich die Kraft mit, dem Rufe zu folgen; s. zu Lc 8 54. Die Art wie **44** das Herauskommen des Lazarus geschildert wird, rechtfertigt die von der ganzen altchristlichen Kunst und allen patristischen Exegeten vertretene Vorstellung: das wunderhafte Hervorschweben einer mumienhaften Gestalt, umgürtet mit κειρίαι = *Binden*, wie sie bei der Einbalsamierung den Hinzutritt der Luft abzuhalten bezwecken. Da aber Einbalsamierung 39 ausgeschlossen wird, scheint der modernen Exegese der Vorgang überhaupt glaubhafter zu werden, wenn man sich entweder den Totenschmuck nur lose anliegend (d. h. Joh hätte schreiben sollen ἐνδεδυμένος σινδόνα) oder aber, was noch eher zu dem Text stimmt, statt des ganzen Körpers die einzelnen Glieder umwickelt vorstellt; vgl. die ὀθόνια bei der Bestattung Jesu 19 40. Während aber dieser sich 20 7 derselben bei der Auferstehung selbst entledigt, muss selbständige Bewegung des Lazarus erst ermöglicht werden: *löset ihn und lasset ihn hingehen*. An dem Bericht ist somit nichts zu rationalisieren, nicht einmal im Sinne der sonst sich empfehlenden Bemerkung: noluit Christus cum eo ire, ne quasi in triumphum ducere videretur (Grotius).

Während in dem synopt. Lebensaufriss die Heil- und Wunderkräfte gerade gegen Ende der Laufbahn Jesu zur Neige gehen (s. zu Mt 4 24 19 2), stellt die johann. Erneuerung dieses Bildes ein Schlusstableau auf, in welchem jene ganze Wunderherrlichkeit aufs Höchste gesteigert (gegen Ws 352) und seine, die Fesseln des Todes brechende, Leben und Auferstehung spendende Macht ad oculos demonstriert wird. Im Vergleich mit den synopt. Erweckungsgeschichten begegnet daher sofort dieselbe Steigerung, wie sie auch bezüglich des 38jährigen Kranken und des von Geburt an Blinden zu beobachten war. In der hier in Betracht kommenden Kategorie stellt die Erweckung des Töchterleins des Jairus, in ihrer Qualität als Erweckung aus dem Tode selbst noch fraglich (s. zu Mc 5 35 39 40 42), den Positiv, die von der Erweckung noch auf dem Bett zur Erweckung in der Totenlade und schon auf dem Weg zum Grab fortschreitende Geschichte von Nain den Komparativ (s. zu Lc 7 11), die Auferweckung des bereits begrabenen Lazarus den Superlativ dar (Br 191 f., vgl. schon Iren V 13 1). Dem entspricht auch die Steigerung vom Kind zum Jüngling, vom Jüngling zum Mann (Vkm 326). Und wie schon schriftstellerisch die Naingeschichte auf der Jairusgeschichte ruht, so die Lazarusgeschichte sowohl auf jener (Str 471—473, O. Htzm 29 120), wie auf dieser (Gfrörer, Urchristentum III 312 f. B. Bauer, Evglien III 165 f.; Christus und die Cäsaren 365 f.). Die ganze Erzählung Joh 11 ist eine „sinnige Kombination der in Lukas und Markus an mehreren Orten zerstreut liegenden Mosaiksteine" (Pfl II 371; vgl. Loisy 657 f., Kr II 808). Die Personen der neuen Geschichte sind dem Lc entnommen und zu einer Familie verbunden. Die Schwestern sind anerkanntermassen die Lc 10 38–42 geschilderten. Hinsichtlich des Lazarus aber leiten schon

alte Spuren auf die Parabel Lc 16 19—31 (s. zu Lc 16 31). Der Arme, welcher begraben wird und nach der Ansicht des Reichen wieder auf die Erde zurückkehren soll, um die Brüder des letzteren zu bekehren, wird hier zum Helden einer Auferstehungsszene. In der Parabel steht er nicht auf, weil Abraham voraussieht, dass die auf Moses und die Propheten nicht Achtenden (Lc 16 30 = Joh 5 46) auch nicht glauben werden, wenn einer von den Toten auferstünde. Zur Bestätigung dieses Gutachtens geht hier ein Lazarus wirklich aus dem Grabe hervor. Jesus, der ihn erweckt, leistet, was selbst Vater Abraham nicht für tunlich erachtet hatte. Die Juden aber glauben doch nicht, sondern fassen erst jetzt recht den Entschluss, den Lebensspender selbst zu Tode zu bringen; so die ganze kritische Schule seit ZELLER, ThJ 1843 S. 89 f. Zu diesem synopt. Material, welches die Staffeln bildet, darauf der 4. Evglst seine Höhe erstieg, kommen noch vereinzelte at. Reminiszenzen, teils aus jenen prophetischen Erweckungsgeschichten, welche schon für die Snptkr massgebend waren (s. zu Mc 5 34), teils überhaupt aus der poetischen Sprache des Buches Job und der Psalmen, darin Grab und Verwesung als Zusammenfassung aller Uebel, Rettung aus der Grube als Gipfel alles Heils erscheint (FREYTAG, Die hl. Schriften des NT 206—209). Aber auch die Analogie aller bisherigen Wunderbilder, die sich als Abschattungen ewiger Wahrheiten auf dem Spiegel der Zeitlichkeit erwiesen, führt darauf, dieses letzte als Veranschaulichungsmittel für das Wort 25 26 zu fassen. „Es ist die Summe der ganzen bisherigen jerusalemischen Predigt Jesu im Evglm, dass die Gläubigen Jesu den Tod nicht sehen, dass er ihnen das ewige Leben gibt. Diese Wahrheit gipfelt hier in dem Beweise der Tatsache“ (WZS, EvG 528). Daher in der Wirkung jenes Wortes auf die trauernde Schwester der Höhepunkt der Erzählung schon erreicht ist, s. zu 26 27. Hier machen daher auch die Versuche Halt, die unserer Erzählung einen Anhaltspunkt in der Erinnerung an wirklich Vorgefallenes, an ein Gespräch mit den Schwestern über den Todesfall u. dgl. verschaffen (WEISSE, EvG II 262—266. HANNE, Der Geist des Christentums 1867 S. 132. WDT 143—147). Reden wie 9 10 (WEISSE) oder 7—10 16 23—27 (WDT), Züge wie 35 36 könnten geschichtlich sein, während der dogmatische Gesichtspunkt des Logosevglsten jenen 40 und diesen 33 eine, ihnen an sich fremde, Deutung aufgeprägt hätte. Hinfällig wird auch so gerade das Hauptereignis selbst, welches zwar hier eng in den Pragmatismus der Leidensgeschichte verflochten erscheint, dagegen nirgends im synopt. Zusammenhang derselben eingeschoben werden kann (LOISY 656). Bei den Snptkrn bilden der messianische Einzug, die Tat im Tempel, die Streitgespräche mit der herrschenden Partei vollkommen ausreichende Motive des Untergangs. Das Auftreten der sadduzäischen Obrigkeit (BSCHL, LJ⁴ I 292 II 414 f.) ist Mc 11 18 durchaus sachgemäss veranlasst durch die, in ihre Befugnisse direkt übergreifende, Tempelreinigung. Denn auf letztere, nicht auf den Rechtstitel seines Messiastums (BSCHL, LJ⁴ I 288 f. II 424 f.), bezieht sich die Frage der Synedristen nach der Quelle seiner ἐξουσία; s. zu Mc 11 28. Aber dieses und alle damit zusammenhängenden Motive hat Joh schon verbraucht. Mit den „Juden“ hat Jesus sich schon durch das ganze Evglm beständig auseinandergesetzt; den Tempel hat er bereits im Anfange seiner Laufbahn gereinigt; in Jerusalem ist er fast beständig gewesen, so dass ein feierlicher Einzug seine Bedeutung ganz verliert. Deshalb muss durch abermalige Erweckung der Sympathie der Menge eine jubelnde Einholung von Seiten des Volkes motiviert werden, damit sich diesem, in der allgemeinen Tradition feststehenden, nicht zu umgehenden Zug auch hier die eigentliche Leidensgeschichte anschliessen könne. So „einer in Wahrheit nach allen Teilen schon zu Ende gegangenen Geschichte das Leben fristen“ konnte nur ein wirkliches novum; und dieses völlig neue Ereignis, diese neu eingesetzte Springfeder ist, als denkbar höchstes Zeichen, die Auferweckung des Lazarus in dem Nachbarorte Jerusalems. Wegen dieses „Grosswunders“ (KM III 69 f.) eilt ihm

ihnen: löset ihn und lasset ihn hingehen. 45 **Viele nun von den Juden, die zu der Maria gekommen waren und gesehen hatten, was er getan,**

das Volk jetzt entgegen 45 12 9 12—16, während andererseits die Oberen sich zu sofortigem Handeln entschliessen 47 48 53 57 12 10 11 17—19 (Km I 131 III 66, Vkm 558).

Ist es nun aber schlechterdings unmöglich, dass in einer so wohlgefügten, lückenlos voranschreitenden Erzählung, wie die Synopse sie von Jericho bis Golgatha leistet, ein Moment von so exorbitanter Bedeutung wie diese Auferweckungsgeschichte ausgefallen sei, dass zwar das bethanische Haus erwähnt, Lazarus aber wie absichtlich ignoriert werde, und ist auch bis heute noch kein plausibler Grund namhaft gemacht, der die ersten Evglsten an unserer Geschichte, wenn sie sich wirklich zugetragen hat, vorbeigehen hiess (über die Erklärungsversuche s. Loisy 655), so bietet unsere Perikope endlich, sobald man mehr als die Illustration zu 25 26 darin sucht, eine erdrückende Menge innerer Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten, s. zu 12 34 37 39 44 (Loisy 658). Insonderheit hat man es anstössig und mit der Handlungsweise eines der Wirklichkeit angehörenden Wesens kontrastierend gefunden, dass der johann. Christus Mitleid und Freundschaft zügele, um Todesnot und Jammer als Demonstrationsmittel einer theoretischen Wahrheit zu verwerten (s. zu 17) und dem so herbeigeführten Todesfalle nachträglich zwar Tränen (s. zu 35), den aus gleicher Veranlassung fliessenden Tränen anderer aber Grimm widme (s. zu 33); mehr fast noch, dass er nach eigener Erklärung nur aus Akkomodation bete (s. zu 42). „Der rein ideale Charakter der Handlung schaut überall heraus“ (Km I 132), selbst das weniger ideale ἤδη ὄζει 39, davon man zunächst ähnlich berührt wird, wie auf den mittelalterlichen Darstellungen dieser Szene die stereotype Figur, welche sich die Nase zuhält — selbst diese Notiz dient nur zur Beglaubigung des τεταρταῖος γάρ ἐστιν für den orientalischen Hauptsinn. Aber wie derselbe Schriftsteller schon 5 21 25—29 die geistige Belebung der Welt in engsten Bezug auf die endliche Auferweckung gesetzt und unter Bildern, die letzterer gelten, beschrieben hat, so ist auch die Auferweckung des Lazarus sinnbildliche Voransdarstellung der am Ende der Dinge bevorstehenden grossen Totenerweckung (Ew, Hgstb, Str 470), und der sogar im Widerspruch mit anderweitigen Voraussetzungen betonte Umstand, dass Lazarus der Verwesung bereits anheimgefallen war, dient zur Gewähr der Glaubensgewissheit, dass dieses Verwesliche anziehen muss die Unverweslichkeit I Kor 15 54. Im Hinblick auf dieses letzte selige Ziel malt hier der Darsteller die Gestalt Jesu, um den das geliebte Bethanien, die Stätte des Friedens, sich in ein Totenfeld verwandelt hat, der ergriffen von dem Schmerz des menschlichen Daseins, selbst weint, dennoch aber die Tränen zugleich von den Angesichtern der Weinenden wischt, indem er 4 einen über das Grab hinausliegenden Zweck der Krankheiten und Uebel in Sicht rückt, 11 den Tod zum Schlaf macht und 25 26 für Lebende und Tote das grosse Trostwort spricht, in welchem sich alle Momente des ganzen Berichtes im durchsichtigsten Lichte zusammenfassen (Br 247 f., Schlt 163, Schkl 422, Hsr IV 428, Thm 578 f, Pfl II 370). Ueberboten wird durch die Wiederbelebung des Lazarus im Grunde selbst die Auferstehung Jesu, welcher nach Act 2 27 31 13 35—37 οὐκ εἶδεν διαφθοράν. Vielleicht hat dabei das apologetische Bestreben mitgewirkt, Antwort zu geben auf die Verleumdung der Gegner, die Jünger hätten durch eine Totenbeschwörung die leiblose Seele des Gekreuzigten aus dem Hades heraufzitiert (Martyr. Pion. 13 8; vgl. Hrk, ThLZ 1905 S. 401). Kr (II 807—832) sieht in der Erzählung gnostische Polemik gegen die grosskirchliche Vorstellung von der leiblichen Erweckung der Toten durch Christus zugunsten der Idee eines durch die Gemeinschaft mit Gott verbürgten ewigen Lebens.

Todesanschlag des Synedriums. 11 45—57. Der Eindruck des Wunders 45 ist für die verständnisvollen Betrachter (θεασάμενοι) ein überwälti-

wurden an ihn gläubig. [46] Einige aber von ihnen gingen fort zu den
Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan hatte. [47] Da versammelten
die Hohenpriester und Pharisäer ein Synedrium und sagten: was machen
wir in Beziehung darauf, dass dieser Mensch viele Zeichen tut? [48] Wenn
wir ihn so lassen, werden alle an ihn glauben, und die Römer werden
kommen und uns Ort und Volk nehmen. [49] Einer aber von ihnen,
Kaiphas, der Hoherpriester jenes Jahres war, sagte zu ihnen: ihr wisst
nichts [50] und ihr überlegt auch nicht, dass es euch nützlich ist, dass
ein Mensch sterbe für das Volk und nicht das ganze Volk zu Grunde

gender, wie 2 23 4 39 8 30. Dagegen gehören τινές **46** nicht mehr zu den Gläubigen (als hätten sie die Oberen von der Messianität Jesu überzeugen wollen), sondern sind Denunzianten: also ein σχίσμα wie 7 43 9 16 10 19. Jetzt muss **47** noch das Synedrium (ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι wie 7 32 45 Mt 21 45) einen entscheidenden Schritt tun. Dass, wie hier, der Indik. Praes. deliberativ in Vertretung des Ind. Fut. steht (τί ποιοῦμεν;), findet sich ganz selten (Blass, Gramm. § 64 6). Das ὅτι kann „weil“ heissen, doch s. zu 2 18. Sie besorgen **48** für den Fall, dass sie die Dinge laufen lassen, ohne dass eingeschritten wird (οὕτως), das Volk werde ihn als messianischen König ausrufen (6 15, vgl. 18 33 19 12), worauf die Römer einrücken und das bürgerliche Regiment des Synedriums aufheben würden. Da αἴρειν mit dem Gen. der Person, welcher etwas genommen wird, sonst nur in dichterischem Gebrauch ist, wird man den Gen. als possessivus zu nehmen haben, der den Ῥωμαῖοι entspricht und mit dem Nachdruck des Egoismus voransteht (Ws). Mit dem Ausdruck ἔθνος (das durch Abstammung zusammengehörige Volk, die Nation, wie Lc 23 2 Act 10 22) wechselt schon 50 λαός (das theokratisch organisierte Volk); ὁ τόπος aber kann im Sinne des Evglsten Land oder Stadt, im Sinne des Redenden speziell auch der Tempel sein als die eigentliche Zentralstätte und Sitz der Hierarchie, s. zu Act 7 7 und das Zitat zu Mc 2 27. Ws denkt an die „obrigkeitliche Stellung“ (Loisy 662 2). Εἷς τις = unus quidam mit Namen Kaiphas (s. zu Mt 26 3) heisst **49** ***der Hohepriester jenes Jahres*** (wie 51 18 13). Angesichts der Tatsache, dass der Hohepriester auf Lebenszeit gewählt wurde, meint man bald, es solle hier keine „historische Notiz gegeben, sondern ein bedeutungsvolles Zusammentreffen hervorgehoben werden“ (Ws, Drummond 437—439), bald setzt man das τοῦ ἐν. ἐκ. einfach mit τότε oder ἐν ἐκείν. τῷ καιρῷ gleich (Zn II 564; Komm. 487 f.). Aber ungezwungen lässt sich eine solche Bezeichnungsweise nur erklären unter Voraussetzung eines Leserkreises, welchem die Benennung des Jahres nach dem unter dem Titel eines ἀρχιερεύς fungierenden Asiarchen (s. zu Act 19 31) geläufig war (Mommsen 318, Pfl II 371 f.). Genaueres Wissen könnte darum dem Verf. selbst immerhin vorbehalten bleiben. Fehlte es ihm (so zuletzt Htm 269), so bildet unsere Stelle ein Gegenstück zu der I Mak 8 16 15 16 ausgesprochenen Vorstellung, die Römer hätten jeweilig nur einen Konsul gehabt. Was Kaiphas seinen Kollegen vorwirft, ist Mangel an Scharfblick, während er selbst sich darauf etwas einbildet, zu wissen, dass in solch kritischem Augenblicke kleinliche Bedenken zurücktreten müssen vor der durchschlagenden Erwägung, die **50** freilich sie nicht anstellen (λογίζεσθαι, urteilen): nicht schaden könne es, sondern sogar nützen, dienlich sein, dass u. s. w. Die Parallele 18 14 zeigt, dass ἵνα ἀποθάνῃ hier wie 16 7 die Infinitivkonstruktion vertritt. Wenn Kaiphas einen an sich richtigen, dem damaligen Judentum vielleicht geläufigen

gehe. [51] Dies aber sagte er nicht von sich aus, sondern, weil er Hoherpriester jenes Jahres war, weissagte er, weil Jesus für das Volk sterben sollte, [52] und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit versammle. [53] Von jenem Tag an also hielten sie Beratschlagungen, um ihn zu töten. [54] Da wandelte Jesus nicht mehr öffentlich unter den Juden, sondern ging von da fort auf das Land in der Nähe der Wüste, in eine Stadt mit Namen Ephraim

(vgl. Edersheim II 326. Delff, Beiträge 31), Grundsatz im Sinne selbstsüchtiger Politik geltend machte, so tat er **51** solches nicht ἀφ' ἑαυτοῦ (vgl. 7 18 ἀ. ἑ. λαλεῖν), sondern Gott legte ihm die Aeusserung auf die Zunge: eine pragmatische Glosse des Joh über die verhängnisvollen Worte des Kaiphas, der unwillkürlich und unbewusst weissagte, s. zu 12 7 35. Solche Weissagung durch Doppelsinn kommt bei Jesus selbst vor 17 12 = 18 9, vielleicht auch 2 19 12 33 15 20. Im Priesterkodex gilt der Hohepriester als Organ der göttlichen Mitteilung, als Einholer und Uebermittler göttlicher Orakel vermöge der Urim und Thummim Ex 28 30 Lev 8 8 Num 27 21. Obgleich letztere bei Josephus, Ant. III 8 9, der Vergangenheit angehören und überhaupt dem nachexilischen Hohepriestertum gefehlt zu haben scheinen (Baudissin, Geschichte des at. Priestertums 140 f.), schliesst sich Joh, wie auch Philo (De creat. principum 8) tut, an die pentateuchische Bestimmung an. In diesem denkwürdigen Jahre, da der Herr starb, schien ihm jenes hohepriesterliche χάρισμα nochmals aufzuleben: ὅτι besser mit „weil" (Ws), als mit „dass" (Gdt, Wzs, Loisy 665 2, Htm) zu übersetzen. Dabei verdient Beachtung, dass der Name des Redenden wahrscheinlich mit arab. Kaif = Wahrsager zusammenhängt (Perles. de Lagarde, Mitteilungen IV 18. Nestle, ZwTh 1897 S. 149; anders Kautzsch in Blass, Gramm. § 4 5). Jesus starb ὑπὲρ τοῦ ἔθνους = in commodum populi, wie ja diesem zunächst auch sein ganzes Auftreten zu Gute kommen sollte. Aber **52** der Zweck seines Todes reicht noch weiter, sofern sein Tod und seine Erhöhung nach 10 16 12 24 auch den Anschluss der Heidenwelt an die christl. Gemeinschaft zur Folge haben sollen. Eigentlich sind die γεννηθέντες ἐκ θεοῦ 1 13, I Joh 3 1 erst, wenn sie die in ihnen gesetzte höhere Naturanlage durch den Akt des Glaubens bestätigt und bewährt haben, berechtigt, Gottes Kinder zu heissen. Hier aber werden die zum Empfang der Gotteskindschaft Bestimmten unter den Heiden proleptisch und unter dem Gesichtspunkt der Prädestination schon jetzt ***Kinder Gottes*** (vgl. 3 21 die die Wahrheit tun, 6 37 39 17 6 9 die ihm der Vater gibt, 8 47 die aus Gott oder 18 37 aus der Wahrheit, nicht aber 15 19 17 16 aus der Welt sind) genannt, und zwar mit einem an die israelitische Diaspora erinnernden Ausdrucke ***die*** unter verschiedenen Völkern ***zerstreuten:*** also eine Art von unbewusstem Christentum (vgl. Ritschl II [3] 39). In Folge des massgebenden Votums des Kaiphas gedeiht **53** der schon 5 18 7 1 19 25 32 45 8 40 59 10 31 11 8 16 feststehende Entschluss, den gefährlichen Gegner zu Tode zu bringen, jetzt zu planmässigem Vorgehen der Behörde: ***seit jenem Tage hielten sie Beratschlagungen,*** fast wie in permanenter Sitzung, s. zu Mt 26 57. Jetzt hört daher **54** für Jesus das ἐν παρρησίᾳ εἶναι 7 4 definitiv auf. Er zieht sich ein letztesmal zurück ***auf das Land*** (χώρα = rus im Gegensatze zu Jerusalem), und zwar ***in die Nähe der*** judäischen ***Wüste.*** Das Städtchen Ephraim II Sam 13 23 I Mak 11 34 (D, Blass haben: εἰς τὴν χώραν Σαμφουρεὶν ἐγγ. τ. ἐρήμ., εἰς Ἐφρ. λεγ. πόλ.; s. dazu Resch, Paralleltexte zu Joh 141 f. 204) nennt Jos. Bell. IV 9 9 neben Bethel (vgl. II Chr 13 19: Bethel und Ephron, allerd. עפרין,

und hielt sich dort mit seinen Jüngern auf. 55 Das Passa der Juden
aber war nahe, und viele zogen hinauf vom Lande nach Jerusalem
vor dem Passa, um sich zu heiligen. 56 Da suchten sie Jesus und
sagten zu einander im Tempel stehend: was dünket euch, er wird wohl
nicht zum Feste kommen? 57 Die Hohenpriester und die Pharisäer
aber hatten Befehle ausgegeben, dass, wenn einer seinen Aufenthalt
wüsste, er es anzeigen sollte, damit sie ihn fassen könnten.
XII 1 Jesus nun kam sechs Tage vor dem Passa nach Bethanien, wo

---

wogegen אפרים, doch s. BL II 135); es heisst im Onomasticon des Euseb. (richtiger Text bei Lagarde) und Hieron. Ephraea und wird 20 Meilen (gegen 30 Kilometer) nördlich von Jerusalem verlegt (121 228 254 257). Chrys nennt den Ort Ἐφρατά. Jetzt aber naht **55** das letzte Ostern, vgl. 2 13 6 4. Vorher ***zogen viele vom Lande hinauf nach Jerusalem, um sich zu heiligen***, d. h. bei Zeiten von verschiedenen levitischen Unreinigkeiten durch Waschungen, Opfer u. dgl. zu reinigen, um Ostern feiern zu dürfen; vgl. 18 28 Num 9 10 II Chr 30 17 18. Auf dem Tempelplatze **56**, wo man ihn sonst zu sehen gewohnt war, verhandelt man die Fragen: ***was dünket euch?*** Etwa ***dass er*** um der nunmehr energisch auf ihr Ziel lossteuernden Hierarchen willen ***gewiss nicht auf das Fest kommen werde?*** Aehnlich 7 11. Nur zur Orientierung über die Situation dient die Notiz **57**, wo übrigens allein bei Joh ὅπως steht, nachdem freilich das sonst dafür gebräuchliche ἵνα unmittelbar vorangegangen war.

In dem Aufenthalte zu Ephraim zwischen Sichem und Jerusalem scheint einigen die Samariterreise des Lc nachzuwirken; auch auf der so eröffneten Strasse nach Samaria kommt Ephraim noch etwas zu nahe bei Jerusalem zu liegen, um wirklichen Schutz zu gewähren (Km III 7 f. 64). Andere wollten hier Berührung mit der synopt. Reise durch das gleichfalls an der Wüste gelegene Jericho finden. Möglicherweise soll aber Jesus nur augenblicklich entfernt und so der nötige Raum gewonnen werden, um zwischen dem Todesbeschlusse und seiner Ausführung einen letzten Lebensabschnitt unterzubringen. Dass bei dieser Gelegenheit der Oberpriester die Wahrheit von Jesu Opfertod aussprechen muss, sieht zwar aus wie zurechtgelegte Geschichte (Vkm 558), könnte aber doch auf einer, in der Christenheit schon kursierenden, Ueberlieferung beruhen (s. Einl. III 3). Gewiss ist nur, dass der Bericht die anders geartete synopt. Darstellung Mc 14 1 2 = Mt 26 3–5 = Lc 22 1 2 ersetzt, welcher zufolge etwas später, unmittelbar vor Beginn der Festwoche beim Hohenpriester eine Beratung statt hatte. Beiderorts befürchtet man Aufruhr des Volkes, beiderorts fasst man den Beschluss, den Feind zu töten, was 53 und Mt 26 4 mit den gleichen Worten erzählt wird; vgl. auch dieselbe Folge der Worte ἐζήτουν, ἔλεγον, μή und ἑορτήν 56 und Mc 14 1 2 (O. Htzm 9 f. 33). Nachdem so der Evglst auch in diesem Zyklus, wie im früheren 7 32 45–52, eine Synedrialsitzung angebracht hat, lässt er die letzte und entscheidende Mc 14 55–64 = Mt 26 59–66 dafür aus (Km III 357).

Die Todesweihe in Bethanien. 12 1–8. Die Erzählung kehrt **1** mit οὖν über 11 55—57 zu Jesus zurück, welcher wieder in Bethanien eintrifft ***sechs Tage vor Passa:*** πρό ist konstruiert, wie sonst ἀπό, s. zu 11 18. Je nachdem man den Ausgangspunkt vom 13. Nisan (vgl. 13 1) exklusive oder inklusive oder vom 14. oder gar vom 15. nimmt, gerät man auf den 7. (Schz), 8. (Ws. Loisy 670. Zn II 526; Komm. 490—493: Ankunft am 8., Mahl am 9.), 9. (Interesse an Herstellung der Karwoche bei O. Htzm 33 116 152 f.) oder 10. Nisan (In-

Lazarus war, den Jesus von den Toten erweckt hatte. [2] Da gaben sie ihm dort ein Gastmahl, und die Martha bediente. Lazarus aber war einer von den mit ihm zu Tisch Liegenden. [3] Da nahm die Maria ein Pfund echter, kostbarer Nardensalbe, salbte die Füsse Jesu und trocknete mit ihren Haaren seine Füsse ab. Das Haus aber ward erfüllt von dem Geruch der Salbe. [4] Judas aber, der Iskariote, einer von seinen Jüngern, der ihn verraten sollte, sagt: [5] weshalb hat man diese Salbe nicht für dreihundert Denare verkauft und den Armen gegeben? [6] Dies sagte er nicht, weil ihm die Armen am Herzen lagen, sondern weil er ein Dieb war und als Führer der Kasse das Ein-

teresse am typischen Verhältnis der Gesetzesbestimmung Ex 12_3, der zufolge an diesem Tage die mangellosen Passalämmer ausgesucht werden mussten, bei Hgf, Br, Schlt, Hsr, Thm 587, J. Réville 287; schon die Didaskalia 21 ed. Achel. Flemm. = TU XXV_2 1904 S. 110 lässt Jesus am Montag, 10. im Hause Simons, des Aussätzigen weilen). Ist Christus am Freitag den 14. Nisan gestorben, so ist der 8. ein Sabbat, wozu weder ἦλθεν hier, noch das $_{12}$ von ἐπαύριον Berichtete stimmen will. Die beiden ersten Möglichkeiten fallen somit weg. Abermals erscheint die bethanische Familie (nach syr sin besucht Jesus speziell den Lazarus) und wird **2** insonderheit Martha nach Lc 10_{40} als διάκονος (s. zu Lc 4_{39}), eben damit aber auch als Hausherrin (s. zu 11_5) charakterisiert, während Lazarus nur *einer von den mit ihm zu Tische Liegenden* heisst, also Gast ist, schwerlich deshalb, weil als Wirt Simon Mc 14_3 = Mt 26_6 = Lc $7_{40\ 43\ 44}$ zu denken sei; denn es widerstrebt dem Joh, Jesus an der Tafel des „Aussätzigen" zu wissen (J. Réville 226, Loisy 671). Maria aber, die Lc 10_{39} zu Jesu Füssen sitzende, salbt **3** seine Füsse mit μύρον νάρδου πιστικῆς (s. dazu Nestle, ZntW 1902 S. 169 ff.), um sie mit ihren Haaren wieder abzutrocknen: die Nardensalbe nach Mc 14_3 (bei syr sin entnimmt Joh aus Mc 14_3 noch mehr: sie goss sie über das Haupt Jesu .... und salbte s. Füsse), der Gebrauch der Haare nach Lc $7_{38\ 44\ 46}$ — eine unglückliche Kombination (Pfl II 372), da, selbst wenn die Salbung (nicht etwa mit Oel, sondern mit Narde!) der Füsse, statt des Hauptes Mc 14_3 = Mt 26_7, als ausnahmsweise Demutshandlung der Sünderin Lc 7_{37} denkbar sein soll, doch gerade hier nicht die Sünderin, sondern Jesu sinnige Freundin handelndes Subjekt, und was abgetrocknet wird, selbst Lc 7_{38} nicht die Salbe ist, die vielmehr bleiben soll, sondern die Tränen, welche, wie auch das Küssen, bei Joh fehlen; Zutaten sind die vielleicht aus ungefährer Kostenrechnung erschlossene Quantitätsbestimmung und der, die Ausbreitung des Evglms in der ganzen Welt Mc 14_9 = Mt 26_{13} symbolisierende (Grill I 22, Loisy 672), Zug *das Haus wurde erfüllt von dem Geruch der Salbe.* Anstatt der murrenden Jünger Mc 14_4 = Mt 26_8 wird **4** der Eine Judas genannt und wie $6_{64\ 71}$ charakterisiert; seine Worte **5** sind aus Mc 14_5 (vgl. τοῦτο τὸ μύρον), nur dass aus „über 300" einfach 300 wird (s. dazu v. Wilamowitz, Reden und Vorträge 204). Eine weitere Zutat **6** motiviert diese Bemerkung mit Hinweis auf die Rolle des Judas als Träger der Büchse (über γλωσσόκομον, eigentlich γλωσσοκομεῖον, s. Hatch, Essays in biblical Greek 42 f.), worin die Beiträge der Freunde für die Bedürfnisse der kleinen Gesellschaft gesammelt wurden; s. zu Act 2_{44}, dagegen Km II 284 III 230. *Was* hier *eingeworfen wurde*, das *trug Judas*, aber wohl nicht = portabat (gewöhnliche Ausl.), sondern wie 20_{15} = abstulit (Orig.

geworfene auf die Seite brachte. 7 Da sagte Jesus: lass sie, damit sie es aufbewahre für den Tag meines Begräbnisses; 8 denn die Armen habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit. 9 Da erfuhr der aus den Juden bestehende grosse Haufe, dass er dort sei, und sie kamen nicht nur um Jesu willen, sondern um auch den Lazarus zu sehen, welchen er von den Toten erweckt hatte. 10 Die Hohen-

Ws. Loisy 674. Ramsay, Exp 6. ser. 1903 VII 110 VIII 426. Zn, Komm. 494). Für Kr (II 274 u. s.) verbirgt sich hinter dem Judas Bischof Ignatius, der „als Kassenverwalter der antiochenischen Gemeinde sich die eingezahlten Beiträge widerrechtlich angeeignet“ hat. Jesu Erklärung Mc 14 8 = Mt 26 12 würde **7** nur leichte Modifikation erfahren bei rec. „auf den Tag meines Begräbnisses hat sie es aufbewahrt“. Liest man aber mit den ältesten orient. wie occid. Zeugen statt τετήρηκεν vielmehr ἵνα . . . τηρήσῃ, so will Jesus sagen, sie, die heute seine Füsse gesalbt, solle das übrige nicht etwa den Armen geben, sondern ***aufbewahren*** (τηρεῖν wie 2 10) ***auf den Tag***, da sie in Fortsetzung solches Tuns seinen Leichnam zur Vornahme ***des Begräbnisses*** werde salben können (Zn II 520 f.); vgl. 19 40. Den synopt. Grundgedanken, dem zufolge der Tat prophetische Bedeutung zukommt, hätte sonach Joh verfehlt (O. Htzm 11), es sei denn, dass man den Aorist in präteritalem Sinne nehme: damit sie aufbewahrt habe (Ldt, Ws). Für letzteres spricht, dass dann αὐτό, wie in rec. = τὸ μύρον, nicht wider den Zusammenhang nur den Rest desselben bedeuten würde. Aber um den betreffenden Gedanken auszudrücken hätten Perfektformen zu Gebote gestanden (Gdt, O. Htzm 12). Die Bemerkung **8** = Mc 14 7 = Mt 26 11 reproduziert Joh um so lieber, als darin im Gegensatze zu der phantasielosen Moral des Judentums das Bedürfnis des persönlichen Christuskultus zum Rechte kommt (Str 528). Bei D syr sin Blass fehlt der Vers.

Wie sonst, so geht auch bei Erneuerung von Mc 14 3–9 = Mt 26 6–13, bzw. Lc 7 36–50, Joh der Gesellschaft der Aussätzigen (daher kein Σίμων ὁ λεπρός) und Sünder (keine ἁμαρτωλός) aus dem Wege und bleibt, da auch das Haus eines Pharisäers Lc 7 36 keine passende Lokalität für die Christusfamilie abgibt, bei der κώμη Lc 10 38 stehen, aber nicht mehr bei der anonymen, sondern s. zu 11 1. Ein Weib, von dem Mc 14 9 = Mt 26 13 galt, konnte ohnedies nicht namenlos bleiben. Aber nicht, wie Hgstb wollte, in der Magdalenerin (s. zu Lc 7 37 8 2), sondern in der bekannten Schwester der Martha lehrt Joh sie wiedererkennen, welche ja auch Lc 10 41 42 gegen eine ähnliche Klage in Schutz genommen wird. Im übrigen hält Joh nur die Oertlichkeit und den allgemeinen Hergang aus der älteren Form der Erzählung fest, die Zeitbestimmung dagegen differiert um drei bis vier Tage von Mc 14 3 = Mt 26 6 (und zwar nicht nur, wenn man die Snptkr falsch auslegt, Zn II 520). Doch geht die Synedrialsitzung Mt 26 3 4 auch Joh 11 49 53 unmittelbar vorher und der Mc 14 10 11 = Mt 26 14–16 unmittelbar folgende Verrat des Judas wird Joh 4–6 mit seiner psychologischen Wurzel in den Vorgang selbst verpflanzt (s. zu Mc 14 10). Damit ist also der synopt. Zusammenhang trotz der Antizipation anerkannt.

Der Einzug in Jerusalem. 12 9–19. Während bei den Snptkrn Jesus, von Jericho kommend, an Bethanien vorüber direkt nach Jerusalem zieht, lässt Joh, Jericho ignorierend, ihn in Bethanien übernachten. Dieses war nun einmal eine Hauptstation des Wirkens Jesu geworden vermöge des Wunders, von dessen Realität die Juden sich überzeugen wollen (Ldt), welche **9** nach Bethanien eilen, während **10** *die* (hier von den Ἰουδαῖοι 9 11 unter-

priester aber beratschlagten darüber, auch den Lazarus zu töten, [11] weil viele der Juden um seinetwillen sich entfernten und an Jesus gläubig wurden. [12] Am folgenden Tage, da eine grosse Menge, die zum Fest gekommen war, hörte: Jesus kommt nach Jerusalem, [13] nahmen sie die Palmzweige und zogen heraus, ihm entgegen, und riefen: Hosianna, gepriesen der da kommt im Namen des Herrn, der König von Israel. [14] Jesus aber fand ein Eselein und setzte sich darauf, wie geschrieben steht: [15] fürchte dich nicht, Tochter Zion, siehe dein König kommt auf einem Eselsfüllen sitzend. [16] Das erkannten seine Jünger zuerst nicht, aber als Jesus verherrlicht war, da fiel ihnen ein, dass dies auf ihn geschrieben

schiedenen, s. zu 7 11) *Hohenpriester beratschlagten* gleich 11 53, wie auch Lazarus, *um desswillen* **11** *viele sich entfernten*, der Anziehungskraft der Wundermacht folgend gleich 11 45, zum Tode zu bringen wäre. Während nach den Snptkrn das festfeiernde Volk mit Jesus einzieht und seinen Triumphzug bildet, ist es **12** schon in Jerusalem angekommen und zieht in Gemeinschaft mit Jerusalemiten gleich am Tage der Ankunft Jesu in Bethanien, mehr noch **13** am andern Morgen *heraus, ihm entgegen*. Syr sin gibt zu 12 wieder eine Ergänzung aus den Synopt. (Mc 11 1 Mt 21 1 Luc 19 29): am anderen Tag ging er aus und kam zum Oelberg und da die vielen Volkshaufen etc. Aus dem synopt. Laub werden *die*, in der Ueberlieferung bereits feststehenden (O. Htzm 14), *Palmzweige*, mit welchen man Könige, Sieger, Helden empfängt I Mak 13 51; die Lulabin des Laubhüttenfestes Lev 23 40, für welches überhaupt derartige Prozessionen sonst allein bezeugt sind. Doch vgl. II Mak 10 7. Aber auch die triumphierende Gemeinde trägt Palmen Apk 7 9 (Thm 593 f., O. Htzm 163). Der Lobgesang selbst ist aus Mc 11 9 mit einem der Erinnerung an Lc 19 38 entstammten Zusatz. Um nun aber auch das Zitat aus Mt 21 5 reproduzieren zu können, wird **14** das Besteigen des Esels Mt 21 2 7 nachgebracht; auch der Ausdruck εὑρών schliesst sich so gut wie ἐκάθισεν ἐπ᾽ αὐτό einfach an den gemeinsamen Bericht Mc 11 2 4 7 = Mt 21 2 7 = Lc 19 30 32 an. Auf diese Weise gerät die synopt. Notiz, wonach Jesus das Reittier bestellt hat, in Wegfall und erscheint die Hingabe Jesu an den allgemeinen Enthusiasmus mehr durch die Gelegenheit veranlasst, aber zugleich mit göttlicher Notwendigkeit eintretend, damit die **15** mit einer, an Mt 21 5 („Tochter Zion") erinnernden, sonst aber nach Jes 40 2 Zph 3 16 gebildeten, Einleitung angeführte Stelle Sach 9 9 (syr sin hat: wie geschr. steht in Zacharia, dem Proph.) in Erfüllung gehen könne. Zitiert ist die Stelle weder nach LXX noch nach dem Grundtext (Zn II 566), sondern verkürzt aus Mt 21 5. Allerdings wird die messianische Demonstration von ihm auf die jerusalemischen Festgäste übertragen. Sonst aber zeigt gerade der echt johann. Zusatz **16** (vgl. 2 22 7 39, sowie Wrede, Messiasgeheimnis 183 f. 195), wonach den Jüngern ταῦτα, d. h. die Bedeutung der Weissagung damals nicht zu Bewusstsein gekommen, wohl aber nach der Verherrlichung Jesu ihnen der Sinn aufging für das, was *sie ihm getan*, indem sie nämlich als unbewusste Werkzeuge einer göttlichen Fügung den Esel herbeischafften, ihre Kleider auf ihn legten und dem Meister einen feierlichen Einzug bereiteten, dass dem Joh noch gegenwärtig war, was vor dem Punkt, wo er einsetzt, seine Vorgänger Mc 11 1–7 = Mt 21 1–7 = Lc 19 29–35 erzählt hatten (doch s. Loisy 680). Er seinerseits wiederholt dies nicht mehr, so dass die ganze Eigenart seiner neuen Motivierung der Szene erst wieder am Schlusse

war und sie es ihm so getan hatten. [17] Da legte die Volksmenge, die bei ihm war, als er den Lazarus aus dem Grabe rief und ihn von den Toten erweckte, Zeugnis ab. [18] Deshalb zog ihm auch die Menge entgegen, weil sie nämlich gehört hatten, dass er dieses Zeichen getan habe. [19] Die Pharisäer nun sagten zu einander: ihr seht, dass ihr nichts zu Wege bringt; siehe, die Welt ist hinter ihm hergezogen.

[20] Es waren aber einige Griechen unter denen, die hinaufgingen, um am Feste anzubeten. [21] Diese nun kamen zu Philippus, dem vom ga-

hervortritt. Falls hier **17**, wo οὖν über die Zwischenbemerkung zur Geschichte zurückführt, mit ℵAB rec. ὅτε zu lesen wäre, würde von dem ὄχλος 12 18 ein anderer ὄχλος in Bethanien unterschieden (O. Htzm 13), ***welcher bei ihm war, als er den Lazarus erweckte*** 11 42, während die LA ὅτι D syr sin Cod it diese Tatsache im Anschlusse an den Eingang 9—11 nur bezeugt werden lässt. Insonderheit wird 12 motiviert durch **18** ***darum ging ihm auch das Volk entgegen, weil nämlich*** u. s. w., wie 10 17. Ein voller Glaube war es also noch keineswegs, welchen die Erregung über das Lazaruswunder hervorgerufen hatte. Aber genug immerhin, um **19** ***die Pharisäer*** zu dem verzweifelten Geständnis zu bringen: ***Ihr seht, dass ihr nichts zuwege bringt*** (ὠφελ., anders als 6 63); ***siehe die Welt*** (s. zu 7 4, D Cod it syr sin: die ganze Welt) ***ist*** soeben ***hinter ihm hergezogen***: Erneuerung von Lc 19 48 ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων. Stehen die Aussichten seiner Gegner so schlimm, so kann es um so mehr nur sein eigener Wille, seine eigene Tat sein, wenn er gleichwohl ihren Anschlägen erliegt (Km III 96). Schon zu Jesu Zeit gilt, was der Leser in seiner Gegenwart erlebt: während das Christentum sich die Welt erobert, werden alle feindlichen Bestrebungen der Juden zu Schanden (Loisy 681, Htm 272).

Wesentliche und unausgleichbare Differenz bleibt, dass der Einzug bei den Snptkrn drei oder sechs Tage vor der Salbung, dagegen hier am 10. oder 11. Nisan, am Tage nach der Salbung statt hat (Loisy 677: comme l'onction figure la sépulture de Jésus, et l'entrée à Jérusal. le triomphe du Christ et de l'Évangile, on voit le motif de la transposition), so dass über Nacht die Kunde von der Nähe Jesu in die Stadt dringen konnte 9, wodurch wieder 12 18 die feierliche Einholung durch die Festgäste veranlasst wird. So hängt auch hier noch alles am Lazaruswunder, welches sofort in der neuen Umrahmung unserer Perikope 9—11 17 18 wieder vorkommt und als Motiv ausgebeutet wird, d. h. die Menge, welche hier den König von Israel feierlich einholt, aus den Mauern Jerusalems bringen muss (S. 214), während im schneidenden Kontrast damit die Jerusalemiten Mt 21 10 11 dem Jubel der Begleiter Jesu mit Verwunderung zusehen und fragen, wer der sei, welchem das alles gilt. Die johann. Darstellung leidet aber auch in sich selbst an dem Gebrechen, dass frühere Einzüge Jesu feierlichkeitslos verliefen, der jetzige aber, selbst als letzter Versuch betrachtet, zu spät kommt, nachdem Jesus schon am Laubhüttenfest mit dem Volke in Jerusalem gebrochen hat (Loisy 677).

Die Nachfrage der Griechen. 12 20—36. Die ***Griechen*** **20** (vgl. 7 35) sind wie der Eunuche Act 8 27 beschrieben; s. auch zu προσκ. Act 24 11: also weder hellenistische Juden (Calv) noch reine Heiden (Chrys), sondern Proselyten im weiteren Sinne (Wzs, ApZt ² 523. Km III 109. Franke 25 f. Ws. Loisy 685. Calm 351 f. Zn, Komm. 503 f.). Sie hatten messianische Hoffnungen laut werden hören, messianische Demonstrationen gesehen; jetzt wollen sie **21** den Messias auch kennen lernen (ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν, wie Zakchäus Lc 19 3) und

liläischen Bethsaida, und baten ihn mit den Worten: Herr, wir möchten den Jesus sehen. 22 Philippus geht und sagt es dem Andreas, Andreas geht samt Philippus, und sie sagen es Jesus. 23 Jesus aber antwortet, indem er zu ihnen sagt: die Stunde ist gekommen, dass der Sohn des Menschen verherrlicht werde. 24 Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt

wenden sich deshalb an ***Philippus aus Bethsaida*** (s. zu 6 6 Lc 9 10; Galiläa ist freilich eine Ungenauigkeit, doch heisst auch der Gaulaniter Judas „der Galiläer") mit der Höflichkeitsanrede κύριε, vgl. 20 15. Philippus **22** legt die Sache dem Andreas vor (BENGEL: cum sodali audet), und die beiden Apostel mit griech. Namen vermitteln das Begehren der Griechen bei Jesus. Philippus insonderheit gilt bei Polykrates von Ephesus als ein Apostel Kleinasiens (s. zu Act 8 5 und J. Réville 227) und Andreas spielt in der Entstehungsgeschichte des 4. Evglms im Kanon Muratorianus eine Rolle (s. zu 21 24). Demnach scheinen geschichtliche Erinnerungen an die Anfänge der christl. Sache in Kleinasien im Hintergrunde zu stehen (Wzs 484 523 f.), aber auch die Verwechslung des Evangelisten Philippus mit dem Apostel schon hier zu beginnen (STÖLTEN, JpTh 1891 S. 150 f. 159. LOISY 683 f.). Jesus freut sich zwar **23** der Kunde, aber zugleich damit tritt der Gedanke an seinen bevorstehenden Tod in den Vordergrund seines Bewusstseins. Der Wunsch der Heiden erscheint als Antizipation des reichen Ertrages, welchen erst sein Tod erwirken wird, s. zu 10 16. Im Vorgefühl der Katastrophe antwortet er den Jüngern: ***die Stunde***, von welcher 2 4 7 6 30 8 20 als von einer bevorstehenden gesprochen worden war, ***ist*** nun wirklich herbei ***gekommen***, der Höhepunkt des Wirkens ist erreicht, vgl. 13 1 17 1. Auch 11 9 beherrscht ein chronologischer Determinismus die Erdenwallfahrt des johann. Christus. Was der Wendepunkt bringen soll, ist wie 13 1 16 2 32 als göttliche Bestimmung seines Eintretens vorgestellt; ***dass des Menschen Sohn verherrlicht werde*** im Sinne von 7 39. Das in der Nachfrage der Griechen zu erkennende Vorspiel der künftigen allgemeinen Anerkennung weist ihn aber auch auf den Weg hin, darauf er jener Verklärung entgegengehen wird; es wird zum memento mori. Daher die Mischung von Freude und Wehmut hier und in Vers **24**, der keineswegs ein „ganz synoptischartiges" Gleichnis (Ws) enthält (JÜLICHER, Gleichnisreden Jesu I² 201. LOISY 686). Das ersterbende Saatkorn ist ein, an die Sprache der Demeter-Mysterien erinnerndes (LDT. GDT. THM. O. HTZM 75 120 f. 258; anders Ws. ANRICH, Mysterienwesen 11 146. LOISY 686 1; vgl. E. PFL, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus 377), Bild für den fleischgewordenen Logos, sofern derselbe die Beschränktheit seiner sinnlichen Erscheinungsform wieder abstreift, der Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα Rm 9 5 zum κύριος = τὸ πνεῦμα II Kor 3 17 wird. ***Erstirbt das Weizenkorn*** nicht (aus I Kor 15 36 37), ***so bleibt es*** αὐτὸς μόνος (wie 6 15), ***für sich allein***, ohne Fähigkeit, Leben zu entbinden und mitzuteilen (PFL II 485). Bisher war in der äusserlich nationalen Erscheinung des Juden 4 9 eine Schranke für Jesu Verherrlichung unter den Heiden gegeben (Ws, Lehrb. 122). Wenn aber das Gefäss zerbrochen sein wird, kann der Duft der Narde das ganze Haus erfüllen, s. zu 2 12 12 3. Wie 10 16 11 52 setzt Christus seine Verherrlichung hier in die extensiv fortschreitende, immer neue Kreise bildende Wirksamkeit, in den Universalismus seiner Sache; die Synopse lässt nur eine ausnahmsweise und schwer erfolgende Durchbrechung des ursprünglichen Programms zu (s. zu Mc 7 27 = Mt 15 26). Genau wie sich an die Leidensweissagung

es für sich allein. Wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht. 25 Wer
sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben hasst in dieser Welt,
wird es bewahren zu ewigem Leben. 26 Wenn mir einer dient, der
folge mir, und wo ich bin, da wird auch mein Diener sein; wenn einer
mir dient, wird ihn der Vater ehren. 27 Jetzt ist meine Seele erschüttert,
und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde. Doch
dazu bin ich in diese Stunde gekommen. 28 Vater, verherrliche deinen
Namen. Da kam eine Stimme aus dem Himmel: sowohl verherrlicht habe

Mc 8 31 der Hinweis auf den Leidensweg der Jünger 8 34 reiht, so erscheint **25** der Spruch Mc 8 35 = Mt 16 25 10 39 = Lc 9 24 17 33. Wie sein, so ist auch der Seinigen Beruf, ihre ψυχή, sofern sie Trägerin des sinnlichen Lebens ist, abzutöten, als das Unwürdige und Schädliche abzustossen (μισεῖν aus Lc 14 26), damit dieselbe ψυχή, sofern sie zugleich Trägerin des, auf Grund des sinnlichen erstehenden, geistigen Lebens, Name für das „Ich“ ist, um so sicherer erhalten bleibe; s. zu Mt 10 39 (vgl. Grill I 293). An die Mahnung reiht sich **26** ein Wort der Verheissung an für diejenigen, die sich in seinem Dienste vor die Alternative gestellt sehen, ihr Leben zu lieben oder zu hassen. Jenes bedeutet Befriedigung des sinnlichen Lebenstriebes, dieses dagegen hat zur positiven Kehrseite die Hingabe an die Zwecke und Interessen anderer, also das Dienen, wie Jesus selbst Mc 10 45 = Mt 20 28 gekommen ist, zu dienen und sein Leben für andere zu lassen. Der Aufforderung zur Nachfolge entspricht Mc 8 34 = Mt 16 24, und die Verheissung selbst τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ ist die johann. Form von Mc 8 38 = Mt 10 32 33, ruht daher auf dem gleichen Prinzip der Aequivalenz wie Lc 12 37 14 11 (Ws. Lehrb. 174). Nach Kr (I 634 ff.) soll in diesen Versen als höchster Grundsatz für das Verhalten des Christen zum Tode aufgestellt werden, „dass er durch ein religiös-sittliches Aufgeben der selbstischen Willensinhalte nach dem Beispiel Jesu dem Tode die Macht und den Schrecken nehme, den er für denjenigen hat, welcher im selbstischen Sinne seine Seele liebt, und dass er somit seine Seele in diesem Aufgeben ihrer dem Tod verfallenen Seite für das ewige Leben gewinne, dem der Tod als natürliches und zeitliches Schicksal nichts anhaben kann.“ Aus der Zukunft versetzt sich **27** der Redende in die Gegenwart vermöge einer plötzlichen, an Lc 12 50 erinnernden, Wandelung der Stimmung. Eben die ψυχή, welche 25 gehasst werden soll, empfindet dies schmerzlich; daher hier nicht, wie 11 33 13 21, πνεῦμα Subjekt ist. Befremdet über dieses plötzliche Umschlagen des einen Poles in den Gegenpol (s. zu 23) steht Christus einen Augenblick still und verneint alsdann die Frage, die in ihm wie im Gefolge eines Todesschauers aufgestiegen war. *Vater, rette mich aus dieser*, im Zusammenhang mit 23 24 schon als anbrechend gedachten, Leidens-*Stunde:* von dieser Frage (so, nicht als wirkliches Gebet, schon die griech. Ausl.) gilt dasselbe, was auch von der anderen Reflexion in Gebetsform 11 41 42 (Loisy 688). Aber der bevorstehende Todeskampf muss ausgefochten und der Sieg verkündet werden. Das Werk darf nicht unvollendet liegen bleiben. Er ist *dazu in diese Stunde gekommen*, um was sie bringt über sich ergehen zu lassen. So findet er rasch den Faden, welcher aus dieser plötzlich ihm überkommenden Anwandelung in Sicherheit und in die gewohnte Ruhestellung zurückbringt. Nicht um seinen Tod bittet er, sondern **28** um die Verherrlichung des Namens Gottes, die eben dadurch erfolgen wird, dass Christus in der Kraft Gottes und zum Beweise, dass „Gott also die Welt geliebt hat“ 3 16, „diese Stunde“ besteht.

ich, als auch verherrlichen werde ich wiederum. 29 Als es nun das
Volk, das dastand, vernahm, sagte es, es habe gedonnert. Andere sagten:
ein Engel hat mit ihm geredet. 30 Jesus antwortete und sagte: nicht
um meinetwillen ist diese Stimme gekommen, sondern um euretwillen.
31 Jetzt ist Gericht dieser Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinaus-
geworfen werden; 32 und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde

Damit ist die ταραχή überwunden, und *eine Stimme vom Himmel* bezeugt den Sieg: ***sowohl verherrlicht habe ich*** durch das bisherige Wirken Jesu, ***als auch verherrlichen werde ich*** im bevorstehenden Tode. Wo man sich um den Erweis der äusseren Geschichtlichkeit der hier berichteten Vorgänge abmüht, besteht immer noch Neigung, diese Stimme nach **29** auf einen Donner zurückzuführen, welcher in das Gebet Jesu eingefallen, von diesem selbst aber und dem anwesenden Volke auf verschiedene Weise gedeutet worden sei: das plötzliche Eintreten des Schlages (oder vielmehr zweier, sich unmittelbar folgender Schläge, wegen des Doppelinhaltes der Stimme) habe einige auf die Meinung gebracht, es müsse eine höhere Bewandtnis damit haben (Hgstb. Ws. Bschl, LJ [4] I 301). Aber die Anhaltspunkte liegen teils in der Auffassung des Donners als einer Rede Gottes Ps 29 3—9 Job 37 4, teils in der synopt. Stimme bei der Verklärung Mc 9 7 = Mt 17 5 = Lc 9 35. Wie bei dieser, so handelt es sich auch in unserer Szene um eine artikulierte Rede Gottes, und es kann sich nur fragen, ob man ihr (mit Ldt, Gdt, Schz u. a.) historische Realität zubilligen will oder nicht (Pfl II 373, Loisy 690). Auch Christus selbst bestätigt **30**, dass etwas ausserordentliches geschehen ist, aber ***nicht um meinetwillen*** (s. zu 11 42), ***sondern um euretwillen***, die ihr wissen sollt, dass Gott euch nahe gewesen. Denn **31** der Moment ist entscheidend, sofern die mit dem Auftreten des Sohnes Gottes in der Welt begonnene κρίσις 3 19 5 22 24 30 jetzt mit seinem Tode ihren Höhepunkt erreicht. Wie aber dieser Tod auch 14 30 als ein Attentat des Teufels dargestellt wird, welches freilich misslingt und auf seinen Urheber zurückfällt, so ***wird*** auch hier ***der Fürst dieser Welt*** (d. ist, wie man von Alters, Orig, her fast einhellig annimmt, der Teufel, nicht der Tod, Kr I 666, noch das Mittlerwesen Metatron, S. A. Fries ZntW 1905 S. 159—179; שַׂר הָעוֹלָם heisst er in der Sprache der Rabbinen als Beherrscher der Heiden, vgl. II Kor 4 4 ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου und s. zu Lc 4 6) aus diesem seinem bisherigen Herrschaftsgebiete (s. zu 7 7) ***hinaus*** (Chrys, Epiph, Cod. it syr sin und Blass lesen βληθήσεται κάτω, als handle es sich um den Himmel nach Lc 10 18 Apk 12 7—12; bei dieser LA tritt der hinabgeworfene Satan dem nach oben erhöhten Christus 32 gegenüber, Loisy 691) ***geworfen werden***, nachdem ihm in der Weise des strengen Rechtes sein Urteil gesprochen ist 16 11. Angedeutet ist ein transzendenter Vorgang in der Geisterwelt, infolge dessen die bisher siegreich gewesene Macht des Bösen in Ohnmacht verwandelt wurde, so dass allerdings Kol 2 15 „in derselben Gedankenlinie liegen“ dürfte (v. Soden, JpTh 1885 S. 695). In demselben Masse aber, als des Teufels Macht schwindet, wächst das Gebiet des Sohnes Gottes, s. zu Mt 12 27 28 = Lc 10 18 11 19 20. Johann. Form dieses Gedankens ist **32**, dass im Gegensatze zu der Beschränkung seiner irdischen Wirksamkeit auf Israel der Erhöhte sich, wie 10 16, in einer Machtstellung befindet, die es ihm ermöglicht, dereinst alle, auch die Griechen 20 (dagegen ℵD it πάντα), in seine Gemeinschaft zu ziehen, wie 6 44 schon jetzt der Vater zu ihm zieht: also nicht das Bild des Fischers, wie die mittelalterliche Kunst ἕλκειν deutete, vgl. Martin et Cahier, Mélanges d'archéo-

alle zu mir ziehen. [33] Dies aber sagte er andeutend, was für eines Todes er sterben solle. [34] Da antwortete ihm die Menge: wir haben aus dem Gesetz vernommen, dass der Christus in Ewigkeit bleibt: wie sagst du nun, dass der Sohn des Menschen erhöht werden muss? Wer ist dieser Sohn des Menschen? [35] Da sagte Jesus zu ihnen: noch eine kleine Weile ist das Licht unter euch. Wandelt demgemäss dass ihr das Licht habt, damit euch nicht Finsternis überfalle; und wer in der Finsternis wandelt, weiss nicht, wo er hingeht. [36] Demgemäss dass ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Lichtsöhne werdet.

logie IV 118. Während aber dieses ὑψοῦσθαι jedenfalls den vollen Umfang des Begriffes voraussetzt (s. zu 3 14), hebt Joh auch **33** wieder als nicht zu übersehen die besondere Todesart hervor, welche ein Unterliegen in Form eines Erhöhtwerdens darstellt. Als Entfernung von der Erde versteht **34** auch das Volk den Ausdruck; eben darum können sie ihn nicht als Prädikat zu ihrem Messiasbegriff begreifen, der vielmehr als solches ein μένειν, d. h. am Leben Bleiben 21 22, zum Behuf ewiger Herrschaft nach Ps 110 4 Jes 9 6 Dan 7 13 14 erfordert, SCHR II [4]634. Die Redenden zitieren aber nicht sowohl das Wort 32 mit Bezug auf den Menschensohn 23, als vielmehr 3 14 und 8 28 (LOISY 692); s. auch zu 8 35. Ein vom Schauplatz seiner Tätigkeit scheidender, das ist ihnen ein sonderbarer, ein unverständlicher Menschensohn. Dass dieser Ausdruck einfach = ὁ Χριστός ist, wird hier vollends (s. zu 1 51) klar (HRK, ZThK II 199). Nun sind freilich Einwendungen gegen seinen Tod, als zur Zeit seines Lebens von den Juden, und zwar als Antwort auf eine an sich dunkle Rede, erhoben, undenkbar (WZS 526). Es ist somit das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ Gal 5 11, was hier zur Verhandlung kommt (HGF, Evangel. S. 300). Da wir demnach nicht den Bericht über ein der Wirklichkeit angehöriges Gespräch vor uns haben, kann es nicht befremden, dass keinerlei, etwa jenen Anstoss hebende, Antwort erfolgt, sondern **35** vielmehr eine, mit dem Ernst des am Ziele Stehenden gesprochene, Mahnung (WS). Noch einen Augenblick scheint für sie die Sonne, wie 7 33. Aus diesem Tatbestand wird eine doppelte Folgerung gezogen (O. HTZM 260). Die erste betrifft den Wandel. *wie* (dagegen rec. ℵ ἕως, it vg dum, syr sin so lange), d. h. demgemäss, dass ihnen das Licht noch scheint, wie 9 4 11 9; zu καταλάβῃ s. zu 1 5. Ist die Sonne erst vollends niedergegangen, so stehen sie wieder da als solche, die einen ziellosen Lebensgang wandeln; vgl. I Joh 2 11 Hbr 3 7 - 4 13. Zweitens **36** gilt es zu glauben an das Licht; dann wird ihnen auch alles andere licht, werden sie selbst *Söhne des Lichtes* im Sinne von Lc 16 8 Eph 5 8 werden. Damit schliesst sich für die Juden die Tür, Jesus aber zieht sich definitiv vom öffentlichen Schauplatz zurück, wie mit teilweiser Wiederholung von 8 59 bemerkt wird: Hinweis auf Bethanien also so wenig wie dort.

Nachdem die Tempelreinigung schon verbraucht war, musste der Einzug in Jerusalem einen andern Verlauf der Dinge einleiten. Die Unklarheit (DW. NEANDER, LJ 512) dieser „ungeschichtlichen, wenn auch geistreichen Neuheiten“ (KM III 109) hat verschiedene Gründe. Sie liegt einmal in dem Spiel mit dem doppeldeutigen johann. Terminus 32 33, sodann darin, dass die Griechen, nachdem sie Veranlassung zur Szene gegeben, gleichsam versinken. Ob sie mit Jesus gesprochen haben, bleibt unaufgeklärt (PFL II 373, LOISY 684, HTM 275) und „es gehört eine gewisse Kühnheit dazu“ (LOISY), zu behaupten, dass sich die Erhörung ihrer Bitte von selbst verstehe (WS). Weiterhin ist es unmöglich, die folgende Rede mitten im Volks-

Dieses redete Jesus, ging fort und verbarg sich vor ihnen. [37] Nachdem er aber so viele Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie doch nicht an ihn, [38] damit das Wort des Propheten Jesaias erfüllt würde, der gesagt hat: Herr, wer glaubte unserer Kunde, und wem ist der Arm des Herrn offenbar geworden? [39] Darum vermochten sie nicht zu

gedränge auf den Strassen Jerusalems gehalten zu denken, wogegen den wirklichen Hintergrund für Aussprüche wie 27 nach Mc 14 34 = Mt 26 38 die Einsamkeit von Gethsemane bildet (BRANDT, EvG 38. J. RÉVILLE 230 f. PFL II 373. LOISY 688 f. HTM 275 f.). Der Sinn der Bitte 27 ist identisch mit Mc 14 35 ἵνα παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα, und der Selbstkorrektur 28 entspricht Mc 14 36 ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω: Joh antezipiert also, was er später nicht mehr verwenden kann (O. HTZM 30 156 259). Hier, nicht aber erst nach dem hohepriesterlichen Gebet, ist der Moment, da Jesus nach dem Gefühl des Evglsten sein menschliches Wollen überwunden haben muss. Den herkömmlichen Bericht aber mag sich der Leser oder Hörer der synopt. Perikope nach Anleitung dieser Erneuerung desselben zurechtlegen. Hatte schon Lc Züge aus der Gethsemaneszene in die Verklärungsgeschichte übertragen (s. zu Lc 9 32), so bildet hier 23 der Gedanke der Verklärung geradezu den leitenden Gesichtspunkt. Schon 25 26 findet, was der Verklärungsgeschichte vorhergeht, Mc 8 34 35 38 = Mt 16 24 25, Verwertung (ungeschichtlich auch nach Ws); die als Gotteszeichen vom Himmel schallende Stimme 28 vollends hat nicht bloss in der Verklärungsgeschichte ihre Analogie, sondern den leitenden Gedanken dieser Geschichte selbst zum Inhalt, während der Engel, welchen 29 das Volk in jener Stimme reden hört, Lc 22 43 (vgl. Act 23 9) in Gethsemane dieselbe Aufgabe erfüllt, die gedrückte Stimmung Jesu in Triumphgefühl und Siegesgewissheit zu verwandeln. So hat sich aus verschiedenem synopt. Material ein kunstreiches Bild gestaltet, darin zunächst Gethsemane erscheint, freilich nur „in Gestalt eines flüchtigen Gewölks, aus welchem dann siegreich die Himmelsstimme und das gehobenste Selbstgefühl Jesu bricht“ (KM III 109, vgl. 306), jene in Analogie zur synopt. Verklärung, dieses zu der „Stunde“ Lc 10 21, da Jesus ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι, nachdem Lc 10 18 die Erinnerung an den Satanssturz vorangegangen war, wie 31. Demgemäss sind die Griechen Typen, wie die Samariterin (SCHLT 282). Jedenfalls spielten sie in der christl. Gesellschaft, die der Evglst vor Augen hatte, eine solche Rolle, dass er sie in seinem Bilde nicht missen konnte (VKM 176 319 461 f.), vielmehr mit der, von ihnen beabsichtigten, Huldigung als der weltgeschichtlichen Verklärung Christi das öffentliche Wirken desselben zum sachgemässen Abschlusse bringt (O. HTZM 75 105).

Das Resultat. 12 37—50. Eine Schlussbetrachtung über das Gesamtergebnis des öffentlichen Auftretens Jesu unter den Juden, d. h. über den geringen Erfolg desselben, wird **37** eingeleitet mit Rückblick auf *so viele* (wie 6 9 14 9 21 11; die Quantität erkennen auch die Juden an 7 31 11 47, während die Qualität 3 2 14 12 15 24 leiser berührt wird) *Zeichen*, die aber den erwarteten Erfolg nicht hatten, vgl. Ex 4 8 9. Plastischer Ausdruck der göttlichen Wundermacht ist **38** *der Arm des Herrn* in dem wörtlich aus Jes 53 1 LXX entnommenen Zitat, wo ἀκοὴ ἡμῶν wie Rm 10 16 die von uns vernommene Botschaft ist, daher LTH: *unser Predigen.* Die Klage des Propheten über den Unglauben seiner Zeitgenossen wird hier messianisch gedeutet und dem Messias als Klage über seine Zeit in den Mund gelegt. Durch das „unser“ schliesst sich der Christus mit anderen zusammen, entweder mit Gott (Ws) oder, was wohl noch besser ist, mit den Aposteln (LOISY 696). Liegt schon in οὐκ ἐπίστευον ἵνα κτλ. 37 ein deterministisches Moment, so noch mehr in **39**, wo man ἠδύναντο willkürlich mit ἤθελον er-

glauben, weil wiederum Jesaias gesagt hat: [40]er hat ihre Augen geblendet und ihr Herz verhärtet, damit sie nicht sähen mit den Augen und verständen mit dem Herzen und sich wendeten und ich sie heile. [41] Dies hat Jesaias gesagt, weil er seine Herrlichkeit gesehen und über ihn geredet hat. [42] Gleichwohl glaubten doch selbst von den Oberen viele an ihn, aber um der Pharisäer willen bekannten sie nicht, um nicht aus der Synagoge ausgeschlossen zu werden. [43] Denn sie liebten den Ruhm bei den Menschen mehr als den Ruhm bei Gott. [44] Jesus aber rief und sprach: wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern

klärt (griech. Ausl.). Vielmehr beruhigt sich der Evglst selbst im Gedanken, dass eine so charakteristische und konstante Erscheinung eines ganzen Volksbewusstseins nichts Zufälliges sein kann: *darum*, weil in ihrem Unglauben jene Weissagungen sich erfüllten, *konnten sie nicht glauben*, worauf der Hinweis auf das geweissagte Verstockungsgericht jenen Grund näher exponiert; s. zu 5 16. Die Juden erfüllten mit ihrem Unglauben nur das prophetisch vorausverkündigte, also unabänderlich feststehende Verhängnis. Ueber das **40** nach synopt. Vorgange wiedergegebene Zitat aus Jes 6 9 10 LXX s. zu Mc 4 12 = Mt 13 14 15 = Lc 8 10. Nur wird hier die Aufgabe des Propheten in Gottestat umgesetzt; was dort durch den Propheten erst noch zur Ausführung kommen soll, das hat hier Gott durch den Messias bereits ausgeführt. Letzterer erscheint wiederum als der Redende, wie aus καὶ ἰάσομαι hervorgeht, was am einfachsten auf einen beabsichtigten Subjektswechsel zurückgeführt wird: Gott (nach Cyrill. Hgf, Einl. 711 725 — Loisy 696 schwankt — wäre Subjekt vielmehr der Teufel, welcher der Heilsabsicht Gottes mit Erfolg entgegentritt, der Wirksamkeit des Logos Schranken setzt) *hat verblendet und verhärtet*, damit Christus die Augen und die Herzen nicht heile. Ursache dieser, in der Rolle des Messias gesprochenen, Weissagung war **41** prophetische Vision. Denn die Logosidee bringt es mit sich, dass der präexistente Christus (was Zn II 541; Komm. 510 f. freilich bestreitet, Grill I 317 f., Loisy 697 f. u. a. aber mit Recht behaupten) zum Substrat aller Theophanie wird, vgl. I Kor 10 4 und Justin. Dial. 126; Apol. I 62 63. Die Propheten sind also von dem Urteil 10 8 ausgeschlossen, weil sie ihre Wahrheitserkenntnis der erleuchtenden Wirksamkeit Christi selbst verdankten. Noch von ὅτι (dafür D it vg syr sin ὅτε) scheint καὶ ἐλάλ. κτλ. abzuhängen. Das doppelte αὐτοῦ bestätigt das angenommene Subjekt von ἰάσομαι. Doch folgt, um der Ehre des Christentums nicht zu nahe zu treten, **42** die einschränkende Bemerkung: *gleichwohl glaubten doch selbst von den Oberen viele an ihn*, wie Nikodemus 3 1 7 50, Joseph 19 38, wozu 7 48 den Gegensatz bildet. Aber sie fürchteten das 9 22 angedeutete Schicksal. Es stehen sich **43** gegenüber die Ehre, die Menschen erteilen, und die, welche Gott erteilt 5 44. Statt ἤπερ = quam forte, welches die negative Kraft des blossen ἤ verstärkt, lesen ℵL ὑπέρ. Der zu **44** fortleitende Gedanke scheint zu sein, dass dieser Kleinglaube der zaghaften Minorität und jener entschlossene Unglaube der Majorität etwas um so Unbegreiflicheres und Verwerflicheres gewesen seien, als doch Jesus folgende Wahrheiten nachdrücklich und laut verkündigte, clamavit et dixit: also Fortsetzung der mit 37 anhebenden Reflexion des Verf. Jedenfalls passt ἔκραξεν, wie 1 15 7 28 37, nur auf ein öffentliches Reden, und doch ist Jesus seit 36 schon ἐν κρυπτῷ. Während aber der Form nach eine neue Rede eingeleitet wird (so die griech. Ausl.), folgt sachlich nur ein Summarium

an den, der mich gesandt hat. 45 Und der mich sieht, sieht den,
der mich gesandt hat. 46 Ich bin als Licht in die Welt gekommen,
damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe. 47 Und
wenn einer meine Worte hört und nicht bewahrt, richte ich ihn nicht.
Denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um
die Welt zu retten. 48 Wer mich verachtet und meine Worte nicht
annimmt, hat seinen Richter; das Wort, das ich geredet habe, das wird
ihn richten am jüngsten Tage. 49 Denn ich habe nicht aus mir selbst
geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, hat mir Auftrag
gegeben, was ich sagen und was ich reden soll. 50 Und ich weiss, dass
sein Auftrag ewiges Leben ist. Was ich nun rede, so wie mir der
Vater gesagt hat, so rede ich.

des schon Dagewesenen (so fast die ganze neuere Ausl., auch O. Htzm 105 138 260, Loisy 699, Calm 360), eine Zusammenfassung des Selbstzeugnisses Jesu gegenüber nicht bloss dem Judentum, um das es sich hier zunächst handelt, sondern der Welt, in die er als Licht gekommen ist (Wzs 521): „ganz zusammenhangslos, lokalitätslos und ohne einen neuen Gedanken“ (Km III 109). Nur der erste Satz (= 13 20) ist wenigstens der Form nach neu, war aber der Sache nach (Christus fordert kein Vertrauen auf sich, das nicht zugleich Vertrauen auf Gott wäre) schon 5 36 37 7 16 8 19 42 da. Ebenso was **45** = 14 9 steht schon 1 18 6 40 8 19 10 30 38, was **46** schon 1 5 8 12 9 5 12 35 36 und was **47** (wo der doppelte Gen. wie 18 37 steht) schon 3 17 5 24 45 8 15; φυλάσσειν hier wie τηρεῖν 8 51 52. Etwas selbständiger steht **48** da mit Anlehnung an Lc 10 16 (daher ἀθετεῖν nur hier bei Joh). Was in letzter Instanz richtet, das ist nicht Jesus als Person, sondern die in ihm vertretene Sache, sein Wort: daher ἐκεῖνος emphatisch und abschliessend. Verwandtes steht 3 18 5 45 8 50; wie sonach ὁ λόγος (so heisst der, hier personifiziert erscheinende, Gesamtinhalt der Verkündigung Jesu 4 41 5 24 8 31 37 43 51 52 14 23 24 15 3 20) die Christen, so richtet 7 51 ὁ νόμος die Juden; vgl. Grill I 37. Dagegen besteht **49** aus Reminiszenzen an 5 30 7 16 17 8 28 38 10 18, vgl. 14 10. Nachdem der λόγος, weil ihn der Vater (αὐτός = ipse) dem Sohne auszurichten befohlen, auf den Begriff der ἐντολή zurückgeführt war, wird **50** dieser, wie 6 63 jener, gleichgesetzt mit ζωὴ αἰώνιος (I Joh 2 25), sofern die Gabe des ewigen Lebens unmittelbar mit dem Besitze und der innerlichen Aneignung des Gotteswortes zusammenhängt (O. Htzm 261). Da demgemäss Gottes ἐντολή von so wirksamer Bedeutung ist (οὖν), so kann auch Christus schlechterdings nicht anders, als Gottes Redner an die Welt sein, ähnlich wie 3 11 5 30.

Wenn Jesus sofort nach dem Einzug und der an ihn sich schliessenden Szene, mit den Griechen ἀπελθὼν ἐκρύβη v. 36, so wäre seine öffentliche Lehrwirksamkeit in Jerusalem in demselben Momente zu Ende gewesen, wo sie den Snptkrn zufolge erst beginnt (Km III 109). Gleichwohl rückt Joh auch wieder unvermutet in die Nähe der Snptkr. Auch er hat 18 20 wenn nicht ein καθ' ἡμέραν κτλ. Mc 14 49, so doch, sichtlich in der Nachfolge der Synopse, ein πάντοτε ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται καὶ ἐν κρυπτῷ οὐδέν. Das passt allerdings nicht auf den letzten Aufenthalt, wie die eigene Relation ihn gestaltet, wohl aber auf den synopt. Bericht, wonach Jesus mehrere Tage über öffentlich tätig ist, um erst die letzten beiden Tage in Zurückgezogenheit zuzubringen (Km III 187; Dritte Bearb. 271 287 290). Wie nun aber Jesus nach Joh erst am 10. oder 11. Nisan ein-

zieht, so hat Joh auch die Ereignisse der vorangegangenen Tage, namentlich die Tempelreinigung, zur Ausfüllung früherer Aufenthalte Jesu in Jerusalem verwendet.

Der apologetischen Harmonistik stellt sich die Aufgabe, den synopt. Gang der Ereignisse in den johann. Geschichtsrahmen einzugliedern (s. dagegen Loisy 656 f.). Ist das zur Not noch möglich in Bezug auf den ersten Teil des 4. Evglms. so widerstrebt die Partie Kp 7—12 jedem derartigen Versuch durchweg. Denn während der Synopse zufolge Jesus den Winter wahrscheinlich im Norden und Osten von Galiläa zugebracht hat (s. zu Mc 7 31 = Mt 15 29), jedenfalls im März wieder in Kapernaum ist (s. zu Mt 17 24), um dann in raschem Zug den Süden Palästinas aufzusuchen (s. zu Mc 10 1 = Mt 19 1) und frühestens am 7., spätestens am 10. Nisan in Jerusalem einzuziehen (s. zu Mc 11 11), hat er nach Joh (s. zu 7 2) den Umzug schon im Oktober vollzogen, womit die geschichtliche Wirklichkeit nur in einer anderen Richtung, als schon im lukanischen Samariterabschnitt geschehen war, und aus nicht minder deutlichen Gründen verlassen ist (s. zu 7 13). Ebensowenig geht es an, den Bericht Mc 11—13 seines pragmatischen Zusammenhangs zu berauben und auszurenken, um für die johann. Darstellung des späteren Wirkens Jesu Raum zu schaffen. Den gefährlichen Zusammenstoss mit der sadduzäischen Aristokratie rief nämlich sein messianischer Einzug in der Hauptstadt (den Bschl, LJ[4] I 293 einseitig nach Joh beurteilt: „Jesus selbst hat sich dabei so wenig tätig, so sehr nur zulassend verhalten") und die daran sich anschliessende Tempelreinigung hervor, welche die Machthaber, weit entfernt davon, sie ganz in Ordnung zu finden, nur als Herausforderung empfinden konnten (vgl. oben S. 214). Demgemäss entbrennt sofort die Kontroverse über die Machtbefugnis Jesu (s. zu Mc 11 28), und es ist reine Willkür, ihr nicht bloss eine andere Beziehung zu verleihen, sondern auch die sich weiter daraus entwickelnden Streitverhandlungen zwischen Jesus und der pharisäisch-sadduzäischen Gegnerschaft einige Monate früher anzusetzen (Bschl[4] I 260 287 f. 400 II 345). Und doch schreitet gerade hier der synopt. Grundbericht mit ausdrücklicher und genauer Unterscheidung der einzelnen Tage in lückenloser Aufeinanderfolge der entscheidenden Ereignisse voran: es werden nämlich schon vor dem 12. Nisan (s. zu Mc 14 1 = Mt 26 1) 3—4 aufeinander folgende Tage gezählt (s. zu Mc 11 11 20 = Mt 22 33). Die Geschichte dieser letzten Tage bildete den Ausgangspunkt und ältesten Kern aller evang. Berichterstattung (s. Einl. zu Synopt. II 4); daher der Eindruck der Ueberfülle der sie ausfüllenden Reden (Wzs, EvG 273 532. Bschl[4] I 260 288), welcher übrigens bei richtiger Beurteilung von Mc 13 5-32 (s. Einl. zu Synopt. III 3) bedeutende Ermässigung erfährt. Es geht also nicht an, aus dem angeblichen Ueberreichtum der synopt. Darstellung von den letzten Tagen in Jerusalem die Notwendigkeit zu erschliessen, einen guten Teil jener Streitreden in die früheren Zeiten des letzten und andauerndsten unter den drei messianischen „Eroberungszügen" zu verlegen, welche nach Jerusalem unternommen worden seien (Bschl[4] I 294). Aber die messianische Frage kann auch überhaupt nicht monatelang in Jerusalem verhandelt worden sein, und noch viel weniger kann Jesus schon zuvor messianische Triumphe in Galiläa erlebt haben angesichts der Tatsache, dass er bei Mc mit seinen Messiasansprüchen systematisch zurückhält, so dass ihn das Volk während der ganzen galiläischen Periode höchstens für einen Propheten in der Art des Elias, niemand aber für den Messias nimmt, bis sich dem Pt das richtige Wort auf die Lippen drängt (s. Einl. I 1). Es ist die grosse Illusion der Harmonistik, sofern sie sich mit der Priorität des Mc befreundet hat, daneben die Darstellung des Joh noch für irgend möglich zu halten. Um die Berichte der beiden Evglsten hinsichtlich dieses Punktes in Einklang zu bringen, müsste man einerseits das Ereignis des Jüngerbekenntnisses Mc 8 29 f. ganz der Bedeutung entkleiden, welche es nach der Markusdarstellung hat, und andererseits Jesu grosse Prinziplosigkeit bei seiner

messianischen Selbstbezeugung zumuten (WDT 16—19). Um die johann. Verlängerung, bzw. Wiederaufnahme der messianischen Debatte denkbar zu machen, nehmen neuere Biographen (Ws, BSCHL, NN) sogar eine rückgängige Bewegung an. Als ob es überhaupt denkbar wäre, dass dasselbe Volk, welches ihn zuvor lange, ja schon seit seinem ersten Auftreten für den Messias gehalten hatte, späterhin, da er die messianischen Erwartungen nicht erfüllte, „seine Ansicht von Jesu herabstimmte" (BSCHL[4] I 283, vgl. 254 f. 292 II 277—280) und sich begnügte, in ihm einen blossen Propheten anzuerkennen ([4]I 244 f.). Aber messianische Demonstrationen konnten weder in dem, unter der argwöhnischen und gewalttätigen Herrschaft des röm. Prokurators stehenden, Süden, noch im Norden, wo der herodäische Vasall herrschte, der eben erst die Taufbewegung im Blute ihres Urhebers erstickt hatte, längere Zeit hindurch andauern. Daher die Zurückhaltung Jesu, welcher für den Jüngerkreis erst seit dem Tage von Cäsarea Philippi (Mc 8 $_{27}$), für das Volk erst seit dem Tage von Jericho (Mc 10 $_{46}$) Messias ist, in den wenigen Tagen, die er dann noch zu Jerusalem zubringt, zwar messianische Handlungen vollbringt und messianische Forderungen stellt, mit dem ersten vollen und runden Bekenntnis zur Messianität aber auch sein Todesurteil besiegelt (Mc 14 $_{61}$ $_{62}$ 15 $_{2}$). Eine Konstruktion, welcher gemäss das Volk es schon fast ein Jahr vor Jesu Tod „aufgegeben" hätte, in ihm den Messias zu sehen, hat nur auf dem Papier, nicht in der Wirklichkeit Platz. War er für das Volk einmal kein Messias mehr, so konnte er fernerhin nur noch Eines sein — ein Pseudomessias, ein religiöser Verbrecher und Gotteslästerer. Ein Zurücktreten in den Stand der religiös-politischen Unschuld war absolut ausgeschlossen, sondern jetzt war die logische Folge des „Hosianna" das „Kreuzige ihn!"

Dritter Teil.

XIII [1] Als aber vor dem Passafeste Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, dass er aus dieser Welt hingehe zum Vater, da liebte er, der die Seinen in der Welt geliebt hatte, sie bis ans Ende.

Die Fusswaschung. 13 1—20. Die auf 12 1 zurückblickende Zeitbestimmung πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, welche eine formal an 12 3 erinnernde Handlung einleitet (Km III 289), kann nicht etwa in Uebereinstimmung mit der Synopse den Abend des 14. Nisan (apologetische Tendenzexegese, zuletzt Zn II 516 522; Komm. 523—525), sondern, da mit diesem Abend die ἑορτή selbst schon begann, nur den des 13. bezeichnen (Ws, J. Réville 236 f., Pfl II 374, Loisy 704, P. W. Schmiedel I 95 f.). Dass gleichwohl der letzte Abend, den Jesus erlebte, gemeint ist, ergibt sich nicht bloss aus dem ganzen Fortgang (29 18 28 19 14 31), sondern schon hier aus der Bemerkung, dass Jesus den Moment im vollen Bewusstsein seines Ernstes antrat: daher das unter Zurückdrängung des Subjekts sich eng an die Zeitbestimmung anschliessende εἰδὼς ὅτι κτλ. Zwar wird in der Regel (Spitta I 212 f., Ws) das πρὸ δὲ τῆς ἑορ. τ. π. nicht mit dem εἰδώς verbunden, sondern als zur ganzen folgenden Szene, grammatisch zu ἠγάπησεν, gehörig angesehen. Hiergegen spricht aber, dass dieses Verbum schon in εἰς τέλος eine Zeitbestimmung bei sich hat. Syr sin wird die Meinung des Evglsten wohl richtig wiedergeben: Vor dem Ungesäuerten aber wusste Jesus ... „Die gewaltigen Ereignisse, welche den ganzen Jüngerkreis erschüttern und aller Fassung berauben sollten (14 1 16 20—23), haben Jesum nicht erschüttert, weil sie ihn nicht überrascht haben" (Zn II 522). Im sprechenden Gegensatz zum ersten und zweiten Teil, d. h. zu 2 4 und 7 6, beginnt der dritte mit der Erklärung, dass die ὥρα ἐλήλυθεν (rec. nach 12 23 statt ἦλθεν; vgl. auch Lc 22 14 καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα ἀνέπεσεν). Die Partizipien εἰδώς und ἀγαπήσας sind nicht zu koordinieren (gewöhnliche Ausl.), sondern jenes (= als) vertritt den Vordersatz, dieses (= da) aber leitet den Nachsatz ein (Ldt, Ws). Der Kreis der Anhänger hat sich seit 6 60 immer mehr reduziert und fällt nach dem totalen Bruch mit dem Volk zusammen mit dem engen Kreis derjenigen, die er 6 70 selbst erwählt hat aus der Welt (vgl. S. 142), jetzt aber *in der Welt* zurücklassen muss: ein um so dringenderes Motiv der Liebe und des fürbittenden Schutzes 17 11. Das Hauptverbum bezeichnet in seinem Anschlusse an ἀγαπήσας in ähnlicher Weise die Kontinuität und Gleichartigkeit des Endes mit Anfang und Mitte, wie 12 28 καὶ ἐδόξασα καὶ δοξάσω (O. Htzm 262). War schon bisher jedes Wort und jede Tat im Verkehr mit den Seinen nach Motiv und Gehalt Liebe gewesen, ***so liebte er sie*** auch εἰς τέλος, was schwerlich = endgültig oder schliesslich, zuletzt (s. zu Lc 18 5), wohl aber = bis zu Ende, wie Mc 13 13 = Mt 10 22 24 13 Ez 20 40 Ps 76 9 (Bornemann in Meyers Komm. zu I Th 2 16), und damit zugleich das äusserste Mass bezeichnen kann, welches, wie I Th 2 16 der

2 Und als ein Mahl gehalten wird, als der Teufel bereits ins Herz ge-
geben hatte, dass ihn Judas, Simons Sohn, der Iskariote, verraten sollte,
3 in dem Bewusstsein, dass ihm der Vater alles in die Hände gegeben
und dass er von Gott ausgegangen sei und zu Gott hingehe, 4 erhebt
er sich vom Mahle und legt die Kleider ab, nahm ein leinenes Tuch

---

Zorn, so hier die Liebe erreicht (griech. Ausl.; vgl. Jülicher, Gleichnisreden Jesu II 282. Lütgert, Liebe 154): zu beziehen entweder insonderheit auf die sofort erzählte Fusswaschung (= gab ihnen einen letzten Liebeserweis, vgl. Lc 7 47 ἠγάπησεν mit Bezug auf 7 44—46) oder besser (Zn II 521 f.; Komm. 522) überhaupt auf alles, was Jesus an diesem letzten Abend vor dem Fest tat und redete, äussersten Falles auf alles bis zum τετέλεσται 19 30, so dass an den, ein Liebesleben krönenden, Liebestod (19 26 27) gedacht wäre (Düsterdieck, StKr 1871 S. 178 f.). Doch scheint nur eine Ueberschrift zu Kp 13—17 beabsichtigt (Ws 380, Loisy 705 f.), welcher Abschnitt mit dem, das πρό hervorhebenden, δέ von dem unterschieden wird, was dann am 14. Nisan selbst geschah. Jedenfalls ist unser Satz in sich abgeschlossen, nicht aber eröffnet er ein schwerfälliges Satzgefüge, in welchem erst Parenthese, Zwischenbemerkung und Wiederaufnahme von 1 zu unterscheiden wären, ehe 4 ἐγείρεται den Hauptsatz und die Fortsetzung zu πρὸ δὲ τ. ἑ. τ. π. brächte. Nur dem Inhalte nach gehören die Aussagen 1—3 zusammen, sofern sie Aufschluss bringen über die Höhenlage des Bewusstseins, auf welcher Christus sich befunden, als er in das Leiden eintrat, im Gegensatz zu der gewöhnlichen Art mit sich selbst beschäftigter Leidender: mit voller Ruhe und Klarheit trat er das Leiden an; 12 27 lag dahinten. Unter diesem Gesichtspunkte sollen zumal die folgenden Abschiedsreden ihr Verständnis finden. Einen feierlichen Ausdruck dieser, mit dem klaren Bewusstsein um das bevorstehende Ende verbundenen, Gemütsverfassung und zugleich ein bindendes Vermächtnis an die Jüngerschaft bringt nunmehr die Handlung, zu welcher **2** überleitet: ***und*** (et quidem: Uebergang zum Speziellen) ***als ein Mahl*** (das altheilige Passamahl ist hier so wenig gemeint als 12 2; s. auch, wie sich 13 1 und 12 1 entsprechen) ***gehalten wird*** (γινομένου wegen des ἐγείρεται 4, also nicht mit AD rec. γενομένου): man hatte sich schon niedergelassen; Jesus steht 4 auf, setzt sich 12 wieder, und 26 wird noch gegessen. ***Als der Teufel bereits in das Herz gegeben hatte, dass ihn Judas verraten sollte:*** nur um den Namen des Verräters nachdrucksvoll an den Schluss zu bringen, hat die Umstellung stattgehabt; sachlich richtig also A syr sin rec. καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου ἵνα αὐτὸν παραδῷ (auch παραδοῖ ist Konjunktivform): damit ist im Voraus der dunkle Punkt signalisiert, der von 18 an seine Bedeutung gewinnen wird (Ws): s. zu Lc 22 3. War 1 dem εἰδώς wegen des dazwischen tretenden ἀγαπήσας ein mehr zu diesem, als zu jenem Begriff passender Nachsatz geworden, so kehrt **3** εἰδώς wieder (A. Btm 252), damit jetzt diesem Ausdruck gehobenen Bewusstseins von der ihm verliehenen Herrschermacht 4 der, schon anfänglich beabsichtigt gewesene, Kontrast der Demuts-Handlung zur Seite treten könne (Gdt). Die Wiederaufnahme des εἰδώς (Blk) sollte angesichts der Inhaltsangabe πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει = μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα nicht bezweifelt (Ws) werden. Aber die erste Inhaltsangabe findet hier Erweiterung, um die Vollendung des Selbstbewusstseins Jesu (s. zu 5 20) allseitiger zu zeichnen. Daher die Wiederholung aus 3 35. Der mit **4** anhebende Auftritt wird durch das, mit dem Präteritum abwechselnde, Praesens historicum fortwährend zu lebendiger Anschauung

und umgürtete sich selbst. 5 Darauf giesst er Wasser in das Wasch-
becken und fing an, die Füsse seiner Jünger zu waschen und mit dem
Tuch, mit welchem er gegürtet war, abzutrocknen. 6 Da kommt er zu
Simon Petrus. Der sagt zu ihm: Herr, du wäschest mir die Füsse?
7 Jesus antwortete und sagte zu ihm: was ich tue, verstehst du jetzt
nicht, du wirst es aber nachher erkennen. 8 Petrus sagt zu ihm: du
sollst nimmermehr meine Füsse waschen in Ewigkeit. Jesus antwortete
ihm: wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil mit mir. 9 Si-
mon Petrus sagt zu ihm: Herr, nicht nur meine Füsse, sondern auch

gebracht. Das Waschen der Füsse gehört zu den üblichen Formen der Gastfreundschaft, wird aber natürlicher vor Beginn der Mahlzeit verrichtet Lc 7 44. Diesmal scheint niemand daran gedacht zu haben, so dass Jesus in der bewegten Stimmung des Moments Veranlassung findet, es nachträglich zu besorgen: ***er nahm ein leinenes Tuch*** (linteum) ***und umgürtete sich selbst*** (stärkere Hervorhebung der Selbstverrichtung, als διεζώσατο 21 7, vgl. aber 21 18): Kostüm und Arbeit eines Sklaven. Dann füllt er **5** ***das*** bereitstehende ***Waschbecken.*** Die Handlung wird umständlich, mit einer gewissen Feierlichkeit beschrieben und dabei auch das den Snptkrn geläufige ἤρξατο (bei Joh nur hier) angewendet: vielleicht weil der angefangene Akt unterbrochen wurde (Mr). Pt, zu dem er **6** kommt (den Anfang muss er bei irgend einem anderen gemacht haben), findet das unwürdig; νίπτεις ganz wie ähnliche Praesentia de conatu 27 10 32. Die kontrastierende Zusammenstellung σύ μου nimmt **7** auch Jesus wieder auf. Aber schon seine Antwort ist insofern zweideutig, als γνώσῃ μετὰ ταῦτα wegen 12 γινώσκετε auf die 13—17 folgende Belehrung (neuere Ausl.), ebenso gut aber auch wie v. 36 ἀκολουθήσεις ὕστερον auf erst im Gefolge späterer Lebenserfahrung erwachsende Einsicht (gewöhnliche Ausl.), wahrscheinlich in den 10 angedeuteten tieferen Sinn der Handlung (Schlt 157), abzielen kann; vgl. Orig (Komm. XXXII 7 [= 6]): διδάσκων ὅτι μυστήριον ταῦτα ἦν. Eine ähnliche Szene wie **8** berichtet Mt 3 14 vom Täufer. Während dieser sich aber der entschiedenen Erklärung Jesu fügt, will sich die unechte Demut keinen Liebesdienst gefallen lassen, weist letzteren mit leidenschaftlicher Rhetorik (οὐ μὴ εἰς τὸν αἰῶνα) ab. Die Antwort Jesu bewegt sich auf dem 7 eröffneten zweispurigen Geleise weiter. Denn einerseits lässt sie die Fassung zu, dass Pt, seinem Eigensinn entsagend, eingehen muss auf Sinn und Geist der Handlung Jesu. So lange er für die Leistungen demütig dienender Liebe noch Grenzen kennt, so lange ihm noch irgend etwas von aufopfernder Selbsthingabe übertrieben erscheint, so lange hat er Jesu Werk nicht begriffen, steht in keinem richtigen Verhältnis zu ihm, hat keinen Teil an ihm (Ws unter Anrufung von Ps 50 18 LXX, wogegen vgl. O. Htzm 262). Die Fusswaschung ist das vorangeschickte Bild der dienenden Bruderliebe, die 34 als Vollendung des christlichen Wandels gefeiert wird. Sofern aber 10 zu der Beziehung auf die Form der Handlung noch eine solche auf die Materie, das Wasser als Symbol der Reinigung tritt, wird die Erklärung Jesu zur Bedrohung des ewigen Heiles: an letzterem hat er nicht mit ihm Teil, s. zu Mt 24 51 = Lc 12 46 (Ldt). Jedenfalls überwältigt **9** den Pt der Gedanke, ein von Jesus geschiedener Mensch zu sein. Jetzt schlägt das spröd-bescheidene Benehmen in zudringliche Uebereilung um. Eifrig bittet er jetzt um Waschung auch der übrigen unbekleideten Körperteile, da ihm von dem Masse des Waschens das Mass des μέρος μετ' ἐμοῦ 8 abzuhängen scheint

die Hände und das Haupt. 10 Jesus sagt zu ihm: der Gebadete hat
nichts nötig, als sich die Füsse zu waschen, sonst aber ist er ganz rein;
auch ihr seid rein, aber nicht alle. 11 Denn er kannte seinen Ueber-
lieferer. Deshalb sagte er: ihr seid nicht alle rein. 12 Als er nun ihre
Füsse gewaschen und seine Kleider genommen und sich wieder gesetzt
hatte, sagte er zu ihnen: versteht ihr, was ich euch getan habe? 13 Ihr
ruft mich Lehrer und Herr, und ihr habt recht; denn ich bin es.
14 Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füsse gewaschen
habe, so seid ihr verpflichtet, euch gegenseitig die Füsse zu waschen;
15 denn ich habe euch ein Beispiel gegeben, dass, wie ich euch getan
habe, auch ihr tut. 16 Wahrlich, wahrlich ich sage euch: nicht ist ein
Knecht grösser als sein Herr, noch ein Apostel grösser als der, der ihn
gesandt hat. 17 Wenn ihr das wisst, selig seid ihr, wenn ihr danach

(Ws). Zur Zerstörung dieses Missverständnisses (es ist wieder das bei Joh herkömmliche) dient **10** die Erinnerung an den Erfahrungssatz, dass wer gebadet hat, zunächst nur noch das Bedürfnis wiederholter Reinigung der Füsse empfindet, die schon beim Aussteigen aus dem Wasser und dann durch das Wandeln auf der Erde verunreinigt werden. Die Vorstellung einer totalen Reinigung (ὁ λελουμένος) ergab sich als Korrelat zu der Frage, ob nur die Füsse, ob auch Hände und Haupt zu waschen; es bedarf also keinerlei Bezugnahme auf irgendwelche jüd. Badesitte. Wohl aber ist dem Wesen der Allegorie zufolge die, ein für allemal erfolgte, Ganzreinigung auf die sittlichen Wirkungen des ständigen Verkehrs mit ihm (15 3), die Nachreinigung dagegen auf das fortgehende Bedürfnis nach Entledigung von dem, im Verkehr mit der Welt unvermeidlich sich ansetzenden, sündhaften Wesen (Hbr 12 1 ἡ εὐπερίστατος ἁμαρτία) zu beziehen, so dass die Füsse die mit dem Staub und Schmutz des Irdischen sich berührende Seite der Persönlichkeit repräsentieren. Statt ἤ ist εἰ μή zu lesen; der Ausfall dieser Worte samt τοὺς πόδας in ℵ Cod. it könnte als logische Folgerung aus ὅλος Erklärung finden; zwingend ist eine solche Folgerung keineswegs, den ἀλλ' ἔστιν heisst: *aber sonst ist er* (A. Btm 316 f.). Mit einem schmerzlichen Seitenblick auf den Einen, welcher selbst in der Gemeinschaft mit Jesus das unlautere Wesen bewusst festgehalten hat, erfolgt die Korrektur *aber nicht alle;* dem entspricht im Nachfolgenden 17 9 12, im Vorhergehenden 6 70, wie 6 71 der Notiz **11**. Die **12** eingeleitete Erklärung des Sinnes und Zweckes der Handlung geht **13** von der Tatsache aus, dass ihn die Jünger διδάσκαλος (1 39 11 8, s. zu Mt 23 8) und κύριος (s. zu Lc 5 8 Mt 7 23) rufen (φωνεῖν, nicht καλεῖν): nominativus tituli. Der Befehl **14** ist natürlich nicht nach dem Sensus literalis, sondern im symbolischen Sinn zu verstehen, wie auch I Tim 5 10 Fusswaschung als eine Aeusserung der im demütigen Dienst der Gemeinde geübten Gastfreundschaft steht. Alle derartigen Dienstleistungen, welche die Christen sich in wechselseitiger Unterordnung und Selbstverleugnung erweisen, sind gemeint: denn **15** *ein Beispiel* (ὑπόδειγμα im Sinne von παράδειγμα) hat er gegeben nicht sowohl davon, was man ihm nachtun, als vielmehr dafür, *wie*, in welchem Geist und Sinn, man es tun soll. Das den Nerv der Ermunterung bildende Argumentum a maiore wird **16** angedeutet durch Anreihung des Spruches Mt 10 24 = Lc 6 40, auf welchen überdies von Lc 22 27 eine fast unvermeidliche Ideenassoziation führte. In dem Makarismus **17** geht ταῦτα auf alles 13–15 Entwickelte; εἰ setzt die allgemeine und

tut. 18 **Nicht von euch allen rede ich; ich weiss, welche ich erwählt
habe; aber es soll die Schrift erfüllt werden: der das Brot mit mir
isst, hat seine Ferse wider mich erhoben.** 19 **Von jetzt an sage ich es
euch, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschieht, glaubt, dass
ich es bin.** 20 **Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wer einen aufnimmt,
den ich sende, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt den**

---

objektive, ἐάν die besondere und subjektive Bedingung, wie 14 2 3. Was er **18** nicht von allen gesagt haben will, wird sich eher auf das μακάριοι ἐὰν κτλ. 17, als auf das entfernte καθαροί 10 beziehen. Denn *ich* meinesteils, im Gegensatze zu den Jüngern, die den Verräter noch nicht kannten, ***weiss, welche*** (das an die Stelle des von AD gebotenen Relativs οὕς tretende Interrogativ betont die Rücksicht auf die Qualität: von welcher Beschaffenheit die sind, welche) *ich* zur Apostelschaft, wie 6 70, *erwählt habe*, s. zu Mc 3 14. Die Antithese zu οὐ περὶ πάντων führt sich ein mit ἀλλά (gewöhnliche Ausl.), wozu, falls ἵνα κτλ. nicht einfach den Imperativ ersetzt (s. zu 1 8), aus dem Vorhergehenden ἐξελεξάμην αὐτούς zu ergänzen ist: wenn Jesus den Verräter von Anfang an von den gläubigen Jüngern zu unterscheiden wusste 6 64, so hat er, da er ihn gleichwohl unter die Jüngerzahl aufnahm, dies nur dazu getan, um dem göttlichen Verhängnis zum Vollzug zu verhelfen (Hgstb). Letzteres (entsprechend Mc 14 21 = Mt 26 24 = Lc 22 22) stellt sich dar in dem Schriftwort Ps 41 10, welches nach dem Grundtext wiedergegeben sein soll (Fr 285. O. Htzm 184. Ws. Zn II 566; Komm. 533 31, anders Htm 280), wiewohl dieser hier gerade in LXX wörtliche Uebersetzung gefunden hat. Dagegen kehrt die sachlich richtige Wiedergabe mit ἐπῆρεν (א A ἐπῆρκεν) statt ἐμεγάλυνεν so oft im Altertum wieder, dass sie wohl auf eine der anderen griech. Uebersetzungen zurückgeführt werden muss (Schlt 412). Wiederum ist der Messias in der alttestamentlichen Stelle redend gedacht; vgl. 12 37 40. Die Bilder sind hergenommen von der Vertraulichkeit der Tischgemeinschaft, deren heiliges Recht der Verräter schändet, und vom ausschlagenden Pferd. Uebrigens könnte μετ᾽ ἐμοῦ אAD möglicherweise aus Mc 14 18 = Lc 22 21 eingetragen, umgekehrt dagegen μου BCL vielleicht in Erinnerung an LXX entstanden sein. „Das Bild stellt einen Rückwärtsgekehrten dar, der sich mit einem plötzlichen Akt listiger und roher Bosheit davon macht“ (Lange). Mit der Tatsache des Verrates macht Jesus **19** die Jünger *von jetzt an* (aber 10 6 70) bekannt, damit sie, vertraut mit dem Zusammenhang der göttlichen Geschicke, wenn das Entsetzliche geschehen wird, daraus nur Stärkung ihres Glaubens, nicht aber unter dem Eindrucke der, den Verrat eines Jüngers zur Herabsetzung des Meisters ausbeutenden, Gegenreden (Wzs 526) Anlass zum Irrewerden schöpfen sollten, vgl. Jes 42 9 43 10 48 6. Ueber ἐγώ εἰμι s. zu 8 24. Abschliessend, aber ausser allem Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden (daher zuletzt von Corssen für Interpolation erklärt, ZntW 1907 S. 140 f.), folgt **20** = Mt 10 40 eine synopt. Stelle, wie 16 aus der Instruktionsrede genommen und fast nur mit Beziehung auf letztere Stelle zu verstehen: nicht grösser ist der Jünger, als der Meister, aber in einer gewissen Beziehung auch nicht kleiner (Gdt). Von hier aus wäre ein Anschluss wenigstens an 17 zu gewinnen, wenn unsere Stelle hervorheben sollte, wie die von Jesus geforderte Selbsterniedrigung die Würde seiner Gesandten so wenig beeinträchtigt, als etwa seine eigene Würde darunter litt, dass er ihnen mit solchem demütigen Dienen vorangegangen ist (Neuere von Lampe bis auf Ws). Dann aber würde allerdings nahe liegen, in 18 19 eine eingedrungene

Zwischenbemerkung zu finden, durch welche die, freilich 17 nur bedingt ausgesprochene, Seligkeit der Zwölf Einschränkung erfahren sollte (Wdt 93 f. 150 226). Eigentlich aber sollte man erwarten, mit unserer Stelle eine neue Gedankenreihe anheben zu sehen, die, nachdem der ungetreue Jünger verurteilt ist, auf die Ermutigung der treu gebliebenen abzielte. In dieser Richtung sucht Loisy (721) einen Zusammenhang zu gewinnen: „Judas ... est le traître et la trahison, le type du faux frère, dénonciateur juif ou chrétien apostat. Jésus déclare, qu'il ne faudra pas se troubler de ces défections prévues par lui, et il ajoute, par manière de consolation, complétant l'enseignement donné par le lavement des pieds et à son occasion, que, malgré toutes les trahisons, ce grand bonheur reste acquis au chrétien fidèle, de recevoir le Christ dans les siens et de recevoir Dieu dans le Christ".

Nachdem der Evglst sich mit der Idee der Eucharistie, sofern sie eine Beziehung auf den Genuss von Christi Fleisch und Blut hat, schon 6 51–58 auseinandergesetzt hat, gibt er für den, hier fehlenden, niemals im Johev. vorhanden gewesenen (gegen Spitta I 186—193, s. S. 254) und mit keinerlei Aufwand von Kombinationskunst irgendwo im johann. Text einschiebbaren (gegen Ws 395 und Zn, Komm. 566), Bericht Mc 14 22–25 = Mt 26 26–29 = Lc 22 18–20 einen Ersatz, welcher einerseits gleichfalls den Charakter einer symbolisch-exemplarischen Handlung an sich trägt (s. zu Mc 14 22 = Mt 26 26), andererseits den ganzen Zyklus der Liebes- und Abschiedsreden in echt johann. Weise als veranschaulichendes Bild einleitet. Da er nämlich Lc 22 24–27 einen, ebenfalls dem letzten Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern geltenden, Sonderbericht fand, der in dem Demutsworte gipfelt „Grösser ist der zu Tische sitzt, als der da dient; ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende geworden", so setzt er (schon Orig erkennt den Zusammenhang) dieses Wort in Szene (s. zu Lc 22 27), indem er zunächst das entsprechende Wort Lc 12 37 (Selig jene Knechte, welche der Herr, wenn er kommt, wachend finden wird; denn er wird sich schürzen und sie zu Tische legen und herantreten und ihnen dienen) zur Beschreibung der Handlung 4 5, das andere aber zur 13–16 nachgeschickten Erklärung derselben verwendet. Dieser, der ganzen kritischen Richtung gemeinsamen (z. B. J. Réville 238. P. W. Schmiedel I 94 f.; EB. II 2538, dazu Loisy 707. Htm 280), Ableitung des johann. Berichtes wird die Behauptung entgegengesetzt, dass Lc hier vielmehr eine selbständige Tradition befolge, deren Zusammenhänge bei Joh noch besser erhalten sein und deutlicher zutage treten sollen (P. Ewald 55 f.). Aber das Wort Lc 22 29 ist in keinem anderen Sinne johanneisch, als auch Lc 10 21 22, und dass Joh gerade in dieser Perikope mit synopt. Material arbeitet, erhellt zur Genüge aus 16 20. Im letzten Hintergrunde aber steht immer der grosse διάκονος, welcher Mc 10 45 = Mt 20 28 οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι (Vkm 501). Ist sonach die Erzählung von der Fusswaschung als Sinnbild der demütigen Dienstbarkeit, welche das neue Liebesleben der Gemeinde bedingt und charakterisiert, zu verstehen, so tritt zu diesem buchstäblichen und moralischen noch die Andeutung eines dritten, verborgenen Sinnes (Hsr IV 405 f. 432 f.; vgl. selbst Bugge 327–329), indem 10 dem Bilde aus Anlass der Antwort 9 eine, vielleicht schon 7 8 eingeleitete, Wendung gegeben wird, welche die Fusswaschung als Symbol der fortgesetzten Reinigung, deren Notwendigkeit sich aus fortdauernder Berührung mit dem irdischen Stoff ergibt, erscheinen lässt (Schlt 156 f. 292 f., auch Grill I 24; dagegen Loisy 716: l'idée de purification est tout à fait accessoire dans le symbole du lavement des pieds): wohl eine Antwort auf die jüd. Einwendung, dass einmalige Taufe keine genügende Reinigung bieten könne (Wzs 526 f.), oder auch auf die Praxis der Johannesjünger (Hgf, ZwTh 1885 S. 450. Bldsp 62). Da nun aber die fortgehende Reinigung nach I Joh 1 7 durch Kraft des Blutes Christi erfolgt, leitet sich der ganze Bericht vom Vergiessen des Versöhnungsblutes umso

passender mit diesem letzten Liebesdienst ein, welchen Jesus den Seinen widmet (BLDSP 62 f., während J. RÉVILLE 239 1, LOISY 715 3 die Herbeiziehung jener Stelle bekämpfen). Eine Beziehung auf das, dadurch verdrängte, Abendmahl aber liegt darin, dass letzteres nach 1 Kor 10 16 die κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ herstellt. Eben damit bewirkt es zugleich I Kor 10 17 den Zusammenschluss der Gemeinde in sich selbst. In letzterer Beziehung ist es Bundes- und Genossenschaftsmahl, Agape Jud 12. Das ganze johann. Gemälde zeigt daher ein grosses Liebesmahl und bewährt diesen seinen unterscheidenden Charakter schon durch das wiederholte Stichwort ἀγάπη (HTM 280), vor allem aber durch das neue Gebot der Liebe v. 34 (καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς weist auf das ἀγαπᾶν 1 und auf das ὑπόδειγμα 15 zurück), woraus erst der Inhalt der Bedeutung unserer Handlung recht erhellt (STR 542). Indem das Andenken an Jesu letztes abendliches Zusammensein mit den Jüngern schon durch die veränderte Chronologie jeder Beziehung zum jüd. Passa entledigt wird (PFL II 375), begründet es dafür eine den christl. Liebesgeist verherrlichende Gemeindefeier, deren reinigende und läuternde Wirkung auch in den einzelnen Gliedern den Schmutz der Selbstsucht und des Eigennutzes tilgt. Dies der christliche καθαρισμός im Gegensatz zu dem levitischen Reinigungssystem, dem καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων 2 6. Dann aber liegt es allerdings nahe, in der, dieser Nachreinigung entsprechenden, Ganzreinigung eine Allegorie der Taufe zu finden (patrist. Ausl.), so dass der mystische Sinn hier geradezu den christl. Mysterien gilt. Die Taufe stellt jene Lebensgemeinschaft mit Christus, deren reinigender Einfluss betont wird, prinzipiell, das Herrnmahl dieselbe Gemeinschaft, sofern sie immer wieder brüchig zu werden droht, auch immer wieder aufs neue her. In ähnlicher Richtung bewegen sich die eifrigen und geschickten Bemühungen LOISYS um die symbolische Deutung unserer Geschichte. Er fragt auch nach Kleinigkeiten, weshalb der Herr die Kleider ablegt, ein Leinentuch nimmt, Wasser gebraucht (710). Die Generalidee der an Stelle der Abendmahlseinsetzung gebotenen Perikope ist: „Jésus, dans sa mort, s'est fait, pour amour, le serviteur de l'homme; l'eucharistie est le mémorial permanent, le symbol réel de ce service“ (709). Deshalb bildet die Antwort des Petrus 8 das Aequivalent für Mt 16 22. Der Sinn der Entgegnung Jesu ist, dass die Wirkung der Reinigungsriten, die den Christen mit seinem Herrn verknüpfen, an dessen Tod gebunden seien (713). Durch die Totalabwaschung der Taufe und die „participation au service de Jésus mourant dans la communion eucharistique et la pratique de l'amour parfait“ (714) vollzieht sich die Reinigung. Geht LOISY vielleicht zu weit, so ist es entschieden zu wenig, in der Fusswaschung zu sehen „tout simplement un acte symbolique par lequel Jésus inaugure les enseignements sur l'amour mutuel“ (J. RÉVILLE 238). Und ganz abzuweisen ist die Behauptung KRS (II 103 ff.), in unserer Perikope erwidere der Gnostiker Menander auf die Anklage des Ignatius (ad Smyrn. 6 2), dass die Uebung des christlichen Liebesgeistes auch für ihn und seine Gesellschaft die Hauptsache sei. Birgt die Erzählung ohne Frage einen tieferen Sinn, so beruht es auf nur äusserlichem Verständnisse des Joh, wenn schon zu des Origenes Zeiten die Fusswaschung als kirchliche Sitte vorkommt, um in den folgenden Jahrhunderten von afrikanischen und gallischen Christen, auch von der Mailänder Kirche an die Taufe angeschlossen zu werden. Im Sinne des Joh am richtigsten hat der heilige Bernhard den Brauch als sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum bezeichnet. Die englisch-bischöfliche Kirche und die Brüdergemeinde haben ihn früher befolgt, dann jedoch abgeschafft. Was noch heute in dieser Hinsicht besteht, als Gründonnerstagszeremonie in Kirchen, Klöstern und an weltlichen Höfen, ist eitles Schauspiel (vgl. PRE 3 VI 324 f.).

Bezeichnung des Verräters. 13 21—30. Es ist Jesu schwer zu Mute, solange der Knoten seines Geschickes noch nicht zugezogen ist. Dies tritt

auf, der mich gesandt hat. [21] Als Jesus dies gesagt hatte, wurde er
im Geist erschüttert und zeugte und sagte: wahrlich, wahrlich ich sage
euch, dass einer von euch mich verraten wird. [22] Da blickten die Jünger
einander an, ratlos darüber, von wem er rede. [23] Einer von seinen
Jüngern lag an der Brust Jesu, der den Jesus lieb hatte. [24] Da winkt
Simon Petrus diesem zu und sagt zu ihm: sag, wer es ist, von dem
er redet. [25] Der nun neigte sich demgemäss gegen die Brust Jesu und
sagt zu ihm: Herr, wer ist es? [26] Jesus antwortet: der ist es, dem
ich den Bissen eintauchen und geben werde. Da tauchte er den Bissen
ein, nimmt und gibt ihn dem Judas, des Simon, des Iskarioten

---

21 ihm plötzlich ins Bewusstsein (s. zu 11 33 und 12 27). Um nun die Sache zu Ende zu führen und den Verräter zur Tat zu treiben, spricht er das Wort Mc 14 18 = Mt 26 21: die dritte Stufe im Verhältnis zu v. 10 18 (Km III 264). Während aber Mc 14 19 = Mt 26 22 die Jünger darum fragen, sehen sie **22** einander an, um zu erfahren, wer es sei, wozu Lc 22 23 den Uebergang bildet. Das ἀνακεῖσθαι ἐν τῷ κόλπῳ Ἰησοῦ **23** hat nichts mit dem κόλπος Gottes 1 18 oder Abrahams Lc 16 23 zu tun, sondern versteht sich aus damaliger Tischsitte (s. zu Mc 2 15 = Mt 9 10 und Mc 14 18), die es mit sich brachte, dass mehrere Personen, gewöhnlich drei (triclinium), auf einem Divan (κλίνη, lectus) lagen, auf den linken Arm gestützt, mit der rechten Hand essend, die Füsse nach hinten gestreckt (s. zu Lc 7 38); vgl. Zn, Komm. 537 43. Dies hatte zur Folge, dass, wenn zwei miteinander reden wollten, der Vordermann sich wenden musste, wie 25 der Lieblingsjünger tut, indem er sich auf diese Weise an Jesu Brust (στῆθος) oder Gürtelbauschung (s. zu Lc 6 38) zurücklehnt. Aufschluss über diese Nachbarschaft erteilt die Bemerkung ὃν ἠγ. ὁ Ἰ. Daher die stehende Charakteristik (s. Einl. II 4). Der Lieblingsjünger nimmt im Johev. die Stellung ein, welche im Hebrev. Petrus besetzt hält: dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se (Orig. ad Mt 19 16). Die beiden **24** vorkommenden Apostel sind sich jedenfalls gewiss, für ihre Personen ausserhalb Verdachtes zu stehen, doch setzt bei der älteren LA Pt voraus, der andere als der Jesu nicht bloss örtlich nähere werde und müsse es wissen, während er nach rec. AD syr sin ihm zuwinkt πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ (statt καὶ λέγει κτλ. περὶ) οὗ λέγει. Wenn man „von jeher die Anschaulichkeit dieser Szene gerühmt hat" (Ldt), so folgt daraus doch für ihre Geschichtlichkeit nicht mehr als in dem parallelen Fall (vgl. Egli, ZwTh 1869 S. 106) Il. IX 223 νεῦσ' Αἴας Φοίνικι, νόησε δὲ δῖος Ὀδυσσεύς. Leise, wie er gefragt worden war, fragt **25** auch der Lieblingsjünger an, wobei ἐπιπεσὼν (so rec. ℵAD nach ἐπὶ τὸ στ.) oder ἀναπεσὼν (BCL wie ἀνακείμενος 23 und ἀνέπεσεν 21 20) οὖν (ℵDL, dagegen A δέ, BC weder dieses, noch jenes) ἐκεῖνος οὕτως (wie 4 6, fehlt aber ℵAD it) auf 23 zurückweist.

In dem Zug **26** will man (noch Bugge) eine Erinnerung an das Ritual des Passas finden, sofern dieses mit sich gebracht haben soll, dass der Hausvater einem jeden Tischgenossen ein Stück des mit den bitteren Kräutern umwickelten und in die Brühe getauchten Osterkuchens gereicht habe (Kirchner, Die jüdische Passafeier und Jesu letztes Mahl 1870 S. 21 27). War nun etwa gerade die Reihe an Judas, so mochte Jesus ihn dem Lieblingsjünger als den Verräter kenntlich machen, ohne irgend etwas diesem selbst oder den anderen Jüngern Auffälliges zu tun; auf diese Weise könne der Verräter auf ganz unverfängliche Weise sich entfernen, während zugleich der Lieblingsjünger, der, wo die anderen sich nur verlegen an-

Sohn. [27] Und nach dem Bissen, da ging der Satan in ihn ein. Da sagt Jesus zu ihm: was du tust, das tue bälder. [28] Das aber erkannte keiner von den Tischgenossen, wozu er ihm das sagte. [29] Denn einige meinten, da Judas die Kasse hatte, Jesus sage zu ihm: kaufe, was wir nötig haben zum Fest, oder dass er den Armen etwas geben solle. [30] Als er nun den Bissen genommen hatte, ging er alsbald hinaus; es

schauen, den Meister allein um sein Geheimnis fragen darf und in den wahren Sachverhalt eingeweiht wird, das um so lichtere Gegenbild zu dem schwarzen Schatten bilde, in welchem der Verräter erscheint („l'antitype de Judas" J. Réville 239). Wie aber die ganze johann. Leidensgeschichte alle Initiative auf Seite Jesu verlegt, so ist jetzt auch, statt der auf dem Tische tätigen Hand des Verräters Lc 22 21, vielmehr Jesus in der Vorhand, der selbst den Bissen gibt, während ihn Judas bloss empfängt. Jede Nötigung, gerade an das Passamahl zu denken, fällt ja schon mit der, mit Charoset gefüllten, Schüssel, dem τρύβλιον Mc 14 20 = Mt 26 23, weg; was aber dann noch übrig bleibt, das Darreichen eines Bissens von seiten des Hausherrn, bedeutet nach morgenländischer Sitte eher eine Auszeichnung des betreffenden Gastes (Ew). Was zuvor als zarte Schonung gegenüber der Person des Verräters gedeutet werden wollte, könnte jetzt freilich als Verwendung einer Gabe zur Kenntlichmachung der Schuld vielmehr etwas tückisch befunden werden. Sicher bleibt nur die Tatsache, dass hier Joh auf Grund der Snptkr arbeitet, sofern er sich den Zug vom Eintauchen (mit der Hand in die Schüssel) wenigstens nicht entgehen lässt (O. Htzm 190), s. zu Mc 14 20.

Eher schien der Gedanke an das Abendmahl **27** durchzuschlagen (Str 545 f.), sofern in Analogie dazu ein „satanisches Sakrament" (Pfl II 375) den Judas, vielleicht unter Anschluss an Lc (s. zu Lc 22 19 20), mit Hinnahme des dargereichten Bissens, den er sich zum Gericht geniesse (I Kor 11 27 29 Loisy 729, Htm 282), definitiv in die Gewalt des Satans liefere, s. zu 2. Aber dem entspräche als Gegenbild eine magische Theorie von der Eucharistie, wie sie als johanneisch nicht nachweisbar ist (s. zu 6 63). Mit τότε (fehlt ℵ syr sin und im abendländischen Text) hinter μετά wird der tragische Zeitpunkt geflissentlich hervorgehoben; ähnlich 11 7. ***Was du tust,*** (s. zu 6), ***das tue*** (mit Praesens wechselt Aorist, weil einmalige Handlung im Gegensatze zum Praesens de conatu) ***bälder,*** als du zu handeln Willens scheinst. Im Unterschiede von dem synopt. fordert der johann. Christus selbst zum Vollzug der göttlichen Vorherbestimmung auf, tritt dem gezückten Stahl entgegen mit einem kühnen „Stoss zu" (Str 456), dessen Sinn diesmal **28** selbst der Lieblingsjünger nicht fasst. Zur Begründung dieses allgemeinen Nichtverstehens stellt sich **29** der Gedanke an ein, mit des Judas Kassieramt (s. zu 12 6) zusammenhängendes, Geschäft ein: bei Berücksichtigung der Stunde allerdings ein Symptom weitgehender Ratlosigkeit. Doch kommen mitternächtliche Besuche in Kaufbuden auch Mt 25 9—11 vor. Die Voraussetzung noch zu befriedigender Festbedürfnisse zeugt jedenfalls für die Richtigkeit der Zeitbestimmung 1. Mit ἤ τοῖς κτλ. geht die Rede in die indirekte Form über. Das οὖν **30** greift auf 27 zurück: jetzt treibt der Satan den Verräter hinaus, und die *Nacht* 9 4 11 10 war eingetreten, vgl. Lc 22 53 Eph 6 12 I Kor 11 23.

Die vorliegende Erneuerung von Mc 14 18—21 = Mt 26 21—25 = Lc 22 21—23 bringt ein Neues vor allem auch darin, dass der Verräter, welcher sich erst während der nächtlichen Wanderung zum Oelberge von dem Gefolge Jesu getrennt zu haben scheint (s. zu Mc 14 43 = Mt 26 47 = Lc 22 47), vor Beginn der Abschiedsreden ent-

fernt wird, um diese nicht unmöglich zu machen, sofern er mit seiner Gegenwart das letzte Zusammensein Jesu mit den Jüngern entweihen würde. Während er aber in der Synopse sich losmacht, um den Hierarchen die Richtung des Weges Jesu anzugeben (Km III 292 f.), bringt er hier 2 verräterische Absichten zwar jedenfalls mit, aber der Entschluss, ja der Drang zur Ausführung scheint sich erst plötzlich einzustellen, als Christus aufhört, ihn zu „bewahren" (17 12), ihn vielmehr dem Satan überlässt 26 27 und selbst zur Tat auffordert 28 (so selbst Wahle 502). Auch insofern bietet der johann. Bericht nicht Milderung (Ws), sondern Steigerung (Km III 265). Geht es schon über den ursprünglichen Tatbestand hinaus, wenn Christus den Verräter Mt 26 23 direkt kennzeichnet, so kommt bei Joh seine Machtfülle 10 18, wie auch sein übernatürliches Wissen 13 11 19 26 erst in der „fatalistischen Härte" (dW) zur vollen Anschauung, mit welcher hier Judas, der in teuflischer Besessenheit erscheinende Verräter, der einzige Besessene in diesem Evglm (Pfl II 456), von der Fürbitte nach 17 9 ausgeschlossen (Hsr IV 338) und in seine dämonische Rolle eingewiesen wird (so die kritische Schule). Dass der Verf. mit seiner Darstellung der Ankündigung des Verräters auch apologetische Zwecke verfolgt, darf wohl als sicher gelten. Der Verrat war den Feinden des Christentums ein willkommenes Argument gegen die Behauptung der Messianität Jesu: ein Messias, der sich durch seine Vertrauten täuschen lässt! Dem gegenüber betont der Evglst, dass der Verrat den Herrn weder überraschen noch überwältigen konnte. Jesus selber hat, Gottes Willen 18 gehorchend, den Judas zu seiner Tat aufgefordert (Loisy 721 730, Htm 282).

Die nunmehr anhebenden Abschiedsreden treten den Reden der zwölf ersten Kapitel selbständig und eigenartig gegenüber. War jene Hälfte des Evglms dem Kampfe des Logos-Christus mit dem sich steigernden Unglauben des Judentums gewidmet, so die zweite der Verherrlichung des Siegers im Kreise der Seinigen. Eben darum ist hier alles Einleitung bis zu dem Momente, da mit dem Weggange des Verräters dieser Kreis gereinigt und fest abgeschlossen erscheint. Sobald aber dieses Ziel erreicht ist, bricht einem verhaltenen Strome gleich die Liebe zu den treu gebliebenen Jüngern hervor, und kommt so das 13 1 angekündigte Thema zur Ausführung. „Das Werk des Welterlösers kann nur in der Mitte seiner Erlösten deutlich aufgefasst werden. Das ist die innere Notwendigkeit, aus welcher die Abschiedsreden bei Joh hervorgewachsen sind" (O. Htzm 106). Während hier übrigens die synopt. Spur mit ihrem jüd. Passahintergrund fast ganz verlassen ist, macht sich dafür die dem Griechentum verwandte Seite in der Konzeption des Evglsten so kräftig geltend, dass dieses Stück sogar fast das einzige im ganzen Leben Jesu ist, welches ein so hellenisch empfindender Geist, wie Hölderlin (von Haus aus Theologe) sich zu eigen machen und nach berühmten Mustern in bezeichnender Weise reproduzieren konnte. So im Gedicht „Patmos", wo des alten Sehers Erinnerung an den „Sohn des Höchsten" die Stunde zurückzaubert,

da beim Geheimnisse des Weinstocks sie
zusammensassen zu der Stunde des Gastmahls,
und in der grossen Seele ruhig ahnend den Tod
aussprach der Herr die letzte Liebe, denn nie genug
hatt' er, von Güte zu sagen,
der Worte damals und zu erheitern, da
er's sahe, das Zürnen der Welt.
Denn alles ist gut. Darauf starb er. Vieles wäre
zu sagen davon. Und es sah'n ihn, wie er siegend blickte,
den Freudigsten, die Freunde noch zuletzt.

Vgl. F. Chr. Baur, D. Christliche des Platonismus 1837 S. 116 120. Kr I

war aber Nacht. 31 Als er nun hinausgegangen war, sagt Jesus:
jetzt ist der Sohn des Menschen verherrlicht, und Gott ist in ihm ver-
herrlicht. 32 Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird Gott auch ihn
in sich verherrlichen, und zwar wird er ihn sofort verherrlichen.
33 Kinder, noch eine kleine Weile bin ich bei euch; ihr werdet mich
suchen, und wie ich den Juden sagte: wo ich hingehe, könnt ihr nicht
hinkommen, so sage ich jetzt auch zu euch. 34 Ein neues Gebot gebe
ich euch, dass ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe, dass

159 f. 662. P. Gardner, A hist. view 196 203 f. 247. M. Reischle, Jesu Worte von der ewigen Bestimmung der Menschenseele 1902 S. 28.

Abschiedsreden: erster Gang. 13 31—14 31. An die Spitze der Abschiedsreden tritt in dem thematischen Wort **31** der triumphierende Grundton derselben: das Wissen um den unmittelbar bevorstehenden Eintritt in die göttliche δόξα. ***Jetzt*** schon (vgl. 12 31) ***ist des Menschen Sohn verherrlicht*** (Aorist wie Perfekt gebraucht, A. Btm 17): im Rückblick auf die abgeschlossene Wirksamkeit, vgl. 12 23 17 10. Damit ist aber auch ***Gott verherrlicht in ihm***, die Offenbarung des Vaters im vollendeten Lebenswerke des Sohnes (17 4) vollständig erreicht, die der richtigen Erkenntnis Gottes entsprechende Verehrung (4 23 24) gesichert. Wie auch sonst (s. zu 11 4), so erscheint **32** die Verherrlichung als eine gegenseitige, daher der Vordersatz εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ in rec. A gegen ℵBCD syr sin, wo Ausfall durch Homoioteleuton statt hat (Ws). Diesem ἐν αὐτῷ = Ἰησοῦ entspricht vice versa auf seiten Gottes auch ein ἐν αὐτῷ oder ἑαυτῷ (rec. ACDL), weil Gott den Sohn zur Vergeltung in seine Herrlichkeit aufnimmt 17 5 24, so dass hinfort dessen Herrlichkeit in diejenige Gottes aufgegangen ist. Und zwar ***sofort*** wird solches geschehen: in raschem Verlaufe wird sich alles vollenden, die bevorstehende Erhöhung am Kreuz zur Erhöhung im Himmel führen. „Der Tod und alles, was ihm voraufgeht und folgt, ist in Wirklichkeit eine Verherrlichung Jesu — kein Aergernis“ (Htm 282). Dass er 31 schon verherrlicht ist, jetzt aber noch verherrlicht werden soll, ist im Sinne von 12 28 zu verstehen. Man muss beachten, dass 31 32 von Jesus in der dritten Person geredet wird; es spricht eben der Verf., für den der Abschluss des Lebens Jesu der Vergangenheit angehört. Der Vorblick 32 bedingt die Wendung der Rede **33**. den Gedanken an die Jünger, die so bald allein gelassen werden und ihm keineswegs auch „sofort“ folgen dürfen 17 15. Daher mit dem Liebeswort τεκνία (21 5 παιδία) ein weiterer Grundton dieser Reden angeschlagen wird. Stillschweigend ist 7 33 (ἔτι μικρόν = Ps 37 10 ἔτι ὀλίγον), ausdrücklich 7 34 8 21 zitiert, aber nicht mehr als Drohwort 8 24. Mit dem Gedanken daran, dass geschieden werden muss, können die Jünger jetzt nicht mehr länger verschont bleiben; daher das nachdrucksvoll an den Schluss gestellte ἄρτι, wie 16 12. Sie können wenigstens zunächst ihm nicht folgen, weil sie vielmehr auf Erden wirken sollen (Ws). Im Anschluss an den Abschiedsgedanken folgt **34** das Vermächtnis. Hiesse das Gebot, trotz Lev 19 18 = Mt 19 19 22 39, neu, weil es Mt 5 43—48 in einer Weise ausgeweitet wurde, dass es Mt 22 40 Rm 13 8—10 Gal 5 14 geradezu prinzipielle und zusammenfassende Bedeutung für die christl. Ethik gewinnen konnte, so würde solche Neuheit etwa dem „neuen Bunde“ Mt 26 28 = Lc 22 20 = I Kor 11 25, vgl. Hbr 9 15 entsprechen (Loisy 735 f.). Aber den vollen Gegensatz zum νόμος αὐτῶν 15 25 stellt es erst durch das doppelte ἀλλήλους (vgl. auch ἀλλήλοις 35) dar, welches im Unterschied von

auch ihr einander liebet. [35] Daran werden alle erkennen, dass ihr meine
Jünger seid, wenn ihr unter einander Liebe habt. [36] Simon Petrus
sagt zu ihm: Herr, wohin gehst du? Jesus antwortete: wo ich hin-
gehe, kannst du mir jetzt nicht folgen, du wirst aber später folgen.
[37] Petrus spricht zu ihm: Herr, weshalb kann ich dir jetzt nicht folgen?
Mein Leben will ich für dich lassen. [38] Jesus antwortet: dein Leben
willst du für mich lassen? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: der
Hahn wird nicht krähen, bevor du mich drei Mal verleugnet hast.
XIV [1] Euer Herz erschrecke nicht; glaubet an Gott und glaubet

τὸν πλησίον σου zugleich auf einen anderen Kreis der Betätigung weist (Grotius), daher auch 35 der spezifisch christl. Gemeinschaftsgeist beschrieben wird (O. Htzm 50 76 80 89 266, J. Réville 247). Es ist die φιλαδελφία im Unterschied von der allgemeinen ἀγάπη II Pt 1 7 (Zn, Komm. 540 f.); s. zu 15 I Joh 2 7 8 II Joh 5. Nicht aber besteht die Neuheit des Gebotes etwa im Grade der Liebe (nicht wie, sondern mehr als dich selbst; so die griech. Ausl. und viele bis auf Ws); denn καθώς will nicht den Grad, sondern, wie besonders aus 17 2 11 erhellt, gleich ὡς 12 35 36 die Gemässheit im Sinne des Grundes in Erinnerung bringen: ***wie denn ich euch geliebt habe***, s. zu v. 20. Das **35** mit ἐν τούτῳ = ***daran*** eingeführte γνώρισμα τῶν Χριστιανῶν (I Joh 3 10) verdankte der Evglst ohne Zweifel seiner Erfahrung, der von Tert. (Apol. 39 vide, inquiunt, ut invicem se diligant etc.) und Minucius Felix (Oct. 9 amant mutuo paene antequam noverint) bezeugten Tatsache. Wie auch 15 8 ist ἐμοί = mei; NtTh II 388 f. Der göttlichsten Forderung tritt in wirksamem Kontrast ein Denkmal menschlicher Schwäche zur Seite (O. Htzm 266), indem im Anschlusse an die lucanische Anordnung (symbolische Handlung, Kenntlichmachung des Verräters, Verwarnung des Pt) 36–38 = Lc 22 31–34 (daher die Differenzen in bezug auf Zeit, Ort und Motiv der Vorhersagung mit Mc 14 27–31 = Mt 26 31–35) eine erste Unterbrechung folgt (O. Htzm 15 17). Pt ist **36** noch nicht losgekommen von dem Eindrucke des Wortes 33, und Jesus wendet nun das dort Gesagte ausdrücklich auf ihn an, indem er ihn zugleich auf nachrückende eigene Erfahrung verweist. Aber nicht auf die Art, wie 14 18–23 die Trennung wieder aufgehoben (O. Htzm 266), sondern nur auf das, volle Ehrenrettung des Verleugners bringende, Martyrium, wie 21 18 19 (Pfl II 375, Grill I 43, Loisy 737), kann sich ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον beziehen (s. auch Zn, Komm. 541). Pt aber weiss sich ja **37** schon jetzt bereit, sein Leben aufzuopfern. Dabei tragen die wenigen Worte, welche er redet, durchaus johann. Sprachfarbe; vgl. ποῦ ὑπάγεις mit 16 5, σοὶ ἀκολουθεῖν mit 12 26, τὴν ψυχὴν τιθέναι ὑπέρ τινος mit 10 11 17 (Schlt 293): sie sind demnach vom Evglsten gebildet auf Grund von Lc 22 33. Und wie Lc 22 34 dämpft Jesus **38** dieses Feuer: wenig sicher darf seiner mutigen Liebe derjenige sein, welcher, obwohl verwarnt, doch fallen wird. Nach einer Pause, da Jesus sieht, wie traurig die Jünger sind, eher über die 33 36 angekündigte Trennung (Htm), als über die 38 an Pt exemplifizierte Schwachheit des Menschen (griech. Ausl.), nimmt er wieder das Wort (von D Cod it ausdrücklich bemerkt: καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ; syr sin hat etwas ähnliches), indem er sich von dem Einen an Alle wendet mit dem Trostgedanken, sein Weggang werde den Erfolg haben, eine dauernde Vereinigung mit ihnen herzustellen 14 1–4. Zunächst **1** sollen sie nicht bang und traurig werden, vgl. 27. Analog dem ταρασσέσθω (dasselbe Zeitwort

an mich. [2] In dem Hause meines Vaters sind viele Wohnungen. Wäre dem nicht so, würde ich euch gesagt haben: ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten? [3] Und falls ich hingegangen sein und euch eine Stätte bereitet haben werde, komme ich wieder, und werde euch zu

war 11 33 12 27 13 21 von Gemütsbewegungen Jesu gebraucht) ist auch das doppelte πιστεύετε als zuredender Imperativ zu fassen (so die griech. Ausl. und die Mehrzahl der Neueren bis Zn, Komm. 542). Hier allein bei Joh eignet dem Wort die Bedeutung des zuversichtlichen Vertrauens; ein Uebergang dazu findet 2 24 statt. Dabei schweben wohl Stellen wie Mc 5 36 μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε und 11 22 ἔχετε πίστιν θεοῦ vor, wie auch Mc 11 23 24 im Folgenden kommentiert wird; s. zu 13 (Jacobsen 82). Diese πίστις wird **2** motiviert durch den Hinweis auf *viele Wohnungen* (μονή steht noch 23 und bedeutet bleibenden Aufenthalt, vgl. II Kor 5 1 οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς) im Vaterhause, welches ihnen durch den Gedanken, dass jeder seine ihm zukommende Wohnstätte darin finden kann (rabbinische Parallelen bei Delff 32 f.), nahe und heimisch gemacht werden soll 17 24. Wäre dem nicht so, so würde er, der Augenzeuge des Himmlischen 3 11—13, es ihnen gesagt haben. Bei dieser Konstruktion des an Undurchsichtigkeit mit I Joh 3 19 20 wetteifernden Satzgefüges (neuere Ausl., auch Kr I 654 f., Loisy 741 f.), die zwar an 13 19 erinnert, immerhin aber den Eindruck einer toten Stelle macht, würde mit ὅτι ein neuer Satz beginnen, der zur Begründung entweder des εἶπον ἂν ὑμῖν (Ws, sofern der, welcher zum Zweck der Wohnungsbereitung hingeht, am besten wissen muss, ob es Wohnungen gibt), oder, unter Parenthesierung der Zwischenbemerkung, des ersten Satzes dient: wären die Wohnungen nicht vorhanden, so wäre der Zweck meines Hinganges hinfällig (Mr). Sieht man dagegen in ὅτι das Einführungszeichen für den Inhalt der hypothetischen Rede (patristische Ausl.), so stünde die Wahl zwischen einfacher Aussage (Lth. Zn, Komm. 544) oder Frage (Wzs, NT. Spitta. Htm) offen. Gegen jene Fassung (Platz ist da; wo nicht, so würde ich sagen: ich will ihn euch schaffen) wird angeführt, dass Jesus gleich wirklich sagt, dass er hingehe zum Zwecke der Stättebereitung, gegen diese, dass er es vorher noch nicht gesagt hat, auch nachher nicht wieder sagt (ein Einwand, dem Spitta I 191 f. dadurch ausweicht, dass er Beziehung auf einen ausgefallenen Abschnitt annimmt, s. S. 237). Doch sind die Selbstzitate im 4. Evglm immer ungenau, die Aussage in **3** aber ist hypothetisch: ***und falls ich hingegangen sein und*** (καί fehlt A rec., wodurch Tautologie entsteht) ***euch eine Stätte bereitet haben werde***, gleichsam als πρόδρομος Hbr 6 20, so resultiert daraus kein geringerer, sondern nur um so grösserer Trost: der Weggang ist eine Vorbedingung der Wiederkunft. Letztere selbst scheint hier zunächst noch rein eschatologisch, wie 21 22 23, vorgestellt zu sein, so dass bei παραλήμψομαι κτλ. an Vorgänge wie I Th 4 16 zu denken wäre. Aus diesem Grunde wird bald der ganze Vers (P. W. Schmidt II 91), bald ein Teil (so Wellhausen 10 f.) gestrichen (hiergegen Corssen, ZntW 1907 S. 133 f.) Aber die Erwägung, dass auf dem Standpunkte des Evglsten die betreffende Verheissung wenigstens an ihren ersten Trägern schon in Erfüllung gegangen sein muss, verlangt Anerkennung des flüssigen Charakters aller dieser Zukunftsreden, so dass der Tod der Jünger als eine Heimholung (II Kor 5 8 ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον), insofern nach Mt 16 28 auch als Wiederkunft ihres Herrn erscheint (moderne Ausl. selbst bei Thol, Hgstb, Kl). Jedenfalls geht wie I Th 4 17 καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα die Vorstellung der himm-

mir nehmen, damit wo ich bin, auch ihr seid. [4] Und wo ich hingehe, ihr kennt den Weg. [5] Thomas sagt zu ihm: Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst; wie sollten wir den Weg wissen? [6] Jesus sagt zu ihm: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater ausser durch mich. [7] Wenn ihr mich erkannt hättet, würdet ihr auch meinen Vater erkennen; und von jetzt an erkennt ihr ihn und habt ihn gesehen. [8] Philippus sagt zu ihm: Herr, zeige uns den Vater,

lischen Herrlichkeit ganz auf in der der persönlichen Gemeinschaft mit ihm als dem reellen Gehalt aller johann. Zukunftshoffnungen (Ws). Ein Bewusstsein des Wertes derselben drückt sich aus in πρὸς ἐμαυτόν. Durch das ὅπου εἰμὶ ἐγώ bedingt ist **4** ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, worauf οἴδατε καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε A D syr sin rec. auf den, auch für die Jünger unausweichlichen, Leidensweg wiese, während bei der kürzeren und richtigen LA τὴν ὁδόν das anakoluthisch vorangeschickte ὅπου ὑπάγω (= πορεύομαι 2 3) aufnimmt, um es zum Objeckte von οἴδατε zu machen (Ws): ***wohin ich gehe, den Weg wisst ihr.*** Eine zweite Unterbrechung ist veranlasst durch die Frage des Thomas **5**, welcher so wenig wie Pt 13 36 das ὑπάγειν versteht und durch Unterscheidung des unbekannten Zieles desselben vom (folglich gleichfalls ungewissen) Weg aus dem einheitlichen Gedanken von 4 zwei Fragepunkte herausspinnt. Diese Zweiheit festhaltend unterscheidet auch die Antwort **6** als das Ziel den Vater, als den Weg den Sohn, wodurch dann aber natürlich eine Wendung bedingt wird, in deren Folge nicht mehr Christi Weg nach oben in Frage steht, sondern Christus selbst zur aufwärts führenden Lebensbahn anderer wird; ähnlich ist die Selbstbezeichnung als Tür 10 7 9. Die Beantwortung ist demnach, wie oft im 4. Evglm, höchstens eine indirekte zu nennen (Ws). Als causa medians des Heiles bezeichnet er sich mit ὁδός formaliter und bildlich, mit ἀλήθεια καὶ ζωή materialiter und sachlich (Aug vera via vitae), und zwar gehen letztere Begriffe aus dem ersten hervor, wie auch οὐδεὶς ἔρχεται κτλ. zu ihm zurückkehrt. Christus ist der Weg zum Vater, sofern er als Träger der rechten Gotteserkenntnis die Wahrheit offenbart (s. zu 8 32 36) und diejenigen, welchen er sie mitteilt, eben damit auch in den Besitz des Lebens setzt (O. Htzm 267); vgl. die in gleicher Weise metonymischen Bezeichnungen 11 25 und Hbr 10 20 ὁδὸς ζῶσα. Liest man **7** mit ℵD ἐγνώκατε statt ἐγνώκειτε und γνώσεσθε statt ἂν ᾔδειτε (BCL) oder ἐγνώκειτε ἄν (A rec.), so wird kein Tadel ausgesprochen. Andererseits lautet der Schlusssatz ἀπ᾽ ἄρτι κτλ. wie eine Milderung oder Korrektur vorangegangenen Tadels: dies eben scheidet die Jünger von den Juden, welchen 8 19 (eine ähnliche Uebertragung des den Juden gesagten auf die Jünger wie 13 33) dasselbe gesagt war (freilich liegt dort der Nachdruck auf ἐμέ, hier dagegen auf ἐγνώκειτε), dass nur bei jenen ein Moment gekommen ist, von dem an (mit bezug auf den zur Rechtfertigung des ἀπ᾽ ἄρτι gleich folgenden Moment 9) sie den Vater wirklich kennen. Denn sie sind sich bewusst, in ihm die Offenbarung Gottes gesehen zu haben. Somit ist γινώσκετε weder proleptisch (Ew), noch imperativisch (Ws) zu fassen. Es ist optimistisch wie 4 οἴδατε. Beide Male zeigt sich die Wirklichkeit sofort anders. Eine dritte Unterbrechung nämlich führt **8** zur Remedur der eben gekennzeichneten Antizipation. Auf dem Wege des gewöhnlichen Missverständnisses glaubt Philippus, es stehe eine Theophanie in Aussicht wie Ex 24 9—11 33 18 (anders Wrede, Messiasgeheimnis 190). Wie vor Epopten der Mysterien (s. Anrich, Mysterienwesen 30 f. 33 f. 63 67. Dieterich, Mithras-

**so genügt es uns. 9 Jesus spricht zu ihm: so lange Zeit bin ich bei
euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen
hat, hat den Vater gesehen; wie magst du sagen: zeige uns den Vater?
10 Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir ist?
Die Worte, welche ich zu euch rede, rede ich nicht von mir aus. Der
Vater aber, der in mir wohnt, tut seine Werke. 11 Glaubet mir, dass
ich im Vater und der Vater in mir; wenn aber nicht, glaubet um der
Werke selbst willen. 12 Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wer an
mich glaubt, wird die Werke, die ich tue, auch tun, und grössere als
diese wird er tun; denn ich gehe zum Vater, 13 und was ihr in meinem**

liturgie 86 und Plotin, der Enn. VI 9 11 den zur θεωρία Gelangten mit Einem vergleicht, der im innersten Heiligtum nicht mehr die Götterbilder sondern Gott selbst sieht) soll sich vor ihren neugierigen Blicken nun noch ein letzter Vorhang heben: dann haben sie genug, dann wollen sie, als in die letzten Geheimnisse eingeweiht (W. Brk 91), auch auf die Gefahr seines Scheidens hin sich für befriedigt erklären. Mit wehmütigem Befremden rügt Jesus **9** einen solchen Wunsch, da ja mit der, nunmehr vollendeten, Entfaltung seines Lebens und Wirkens die Ermöglichung einer vollendeten Gottesschau in der 1 18 angedeuteten Weise gegeben ist. Die Begrenzung, innerhalb welcher die Aussage ein richtiges Verständnis findet, erhellt aus der Frage **10**, welche zunächst auf den Glauben des Philippus an Jesu sonstiges Selbstzeugnis rekurriert, um darauf die Zumutung zu begründen, er solle in Jesus den Vater sehen. Im Unterschiede von 10 38 steht aber ἐγὼ ἐν τῷ πατρί voran, weil der Weg 6 vom Sohn zum Vater führt. Zum Beweise dieser ersten Kehrseite des bestehenden Verhältnisses dient der Satz τὰ ῥήματα κτλ. (so schon der Arianer Asterius), der samt dem folgenden bis zum Schluss von 11 bei syr sin fehlt. Sind sonst die Worte Ausdruck des eigensten inneren Gehaltes Mt 12 34 35, so dienen sie in Jesu Fall nur dazu, einen anderen zu offenbaren, der hinter ihm steht, wie 7 17 8 28 12 49. Ebenso enthält die der negativen Aussage entsprechende positive ὁ δὲ πατὴρ ὁ (fehlt BL) ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ (ℵBD gegen rec. A αὐτός) die Exposition zu ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν (Ws, Lehrb. 205). Zum Glauben an die Realität dieses Verhältnisses werden **11** alle Jünger, nicht mehr Philippus allein, aufgefordert. Wollen sie nicht auf seine mündliche Versicherung glauben, so sollen sie doch ***um der Werke an sich*** (αὐτά) als sichtbarer Tatbeweise für die behauptete Immanenz (ὅτι = dass) ***willen*** glauben, wie 10 38. An die Erwähnung des Glaubens und der Werke anschliessend beginnt mit 12 eine Trostrede (Ws, Kr I 653 f., Loisy 749, Calm 389 f.; anders Spitta I 178 f.). Als erste Tröstung erscheint 12–14 die Verheissung einer gesteigerten Fortsetzung des Lebenswerkes Jesu durch die Jünger. Das Subjekt der Vergleichung wird mit κἀκεῖνος nachdrücklich wiederholt. Ueber die ἔργα **12** s. zu 5 36, über μείζονα zu 5 20. Die extensiv grössere Wirksamkeit ist gemeint wie 4 36–38 12 24: hingehen in alle Welt, Götzenaltäre umstürzen, Heiden und Juden in einer Kirche versammeln, daneben aber auch die in apostolischer und nachapostolischer Zeit von Christen vollbrachten Zeichen, die zahlreichen wunderbaren Manifestationen des Geistes, welche das Urchristentum kennt (Loisy 749). ***Denn zum Vater gehe ich***, wo die der irdischen Wirksamkeit gesteckten Schranken wegfallen: ist nur als erstes Moment zu den **13** weiter sich anreihenden Bestimmungen zu fassen; so die

Namen bitten werdet, das werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht werde. 14 Wenn ihr etwas in meinem Namen erbitten

Ausgaben von GRIESBACH, LACHM, TISCHD. In der dort einzunehmenden Machtstellung kann er den Gebeten der Jünger Erhörung gewährleisten. Das „im Namen Jesu“ Bitten wird in sehr verschiedener Weise erklärt. Die einen sehen in dem Namen Jesu das „Element, in welchem die Gebetstätigkeit sich bewegt“ und setzen das ἐν τῷ ὀνόματι dem paulin. ἐν Χριστῷ gleich (LCK, MR, LDT), andere umschreiben es mit „in meiner Sache“ oder „in meiner Gesinnung“ (DW) oder auch unter Hinweis auf 26 mit „an meiner Statt“, gleich als bete Jesus selber in uns (KÖNIG, La prière dans l'enseignement de Jésus 37 f.). Man hat auch vorgeschlagen, das „Bitten im Namen Jesu“ zu deuten im Sinne eines Bittens als ein nach ihm Genannter, ein Glied seiner Gemeinschaft (P. CHRIST, Die Lehre vom Gebet nach dem NT 1886 S. 69 f.). Mit grösserer Berechtigung ist die Umschreibung „in meinem Auftrag“ gewählt worden (WS, SCHZ. W. BRANDT, ThT 1891 S. 572). Sie kann sich auf 5 43 10 25 berufen, wo diese Bedeutung des ἐν τ. ὀν immerhin nahe liegt, lässt sich aber schwerlich mit 16 23 14 26 in Einklang bringen, wo wir doch kaum einen von 14 13 14 abweichenden Gebrauch der Worte annehmen dürfen. Die Grundbedeutung von ἐν τ. ὀν. im NT und in LXX ist „bei Gebrauch“ „unter Nennung, Anrufung des Namens“ (HEITMÜLLER, „Im Namen Jesu“ 1903 = Forschgen. z. Rel. u. Lit. d. A u. NT, 2. Heft). Es liegt nahe, sie auch an unserer Stelle zu grunde zu legen: Bitten unter Anrufung meines Namens. So haben schon CHRYS, NONNUS, THEOPHYLAKT die Worte aufgefasst (s. auch ZN, Komm. 551—553). Dann findet 13 einen guten Anschluss an 12, insofern als die Wunder in den urchristlichen Gemeinden unter Anrufung des Namens Jesu vollzogen worden sind (s. d. Material aus Snpt und Act bei HEITMÜLLER 52—65). Dann verstehen wir auch, weshalb das Gebet „im Namen Jesu“ 16 24 26 erst nach der Verklärung des Herrn möglich ist. Weshalb man nicht schon vorher „in seinem Auftrag“, „in seinem Geist“, „als Glied seiner Gemeinschaft“ beten sollte, ist unerfindlich, verständlich dagegen, dass Jesu Namen erst angerufen wurde, nachdem sein Träger zur Rechten Gottes erhöht war (HEITMÜLLER 77—86 264 f.; s. 85 f. zu Joh 10 25 5 43 12 13). Als selbstverständlich setzt die Verheissung 13 voraus, dass ein unter Anrufung des Namens Jesu gesprochenes Gebet sich immer auf die Sache Jesu oder Gottes in erster Linie beziehen wird. Insofern ist ein Gebet ἐν τ. ὀν. Χρ. auch κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (I Joh 5 14). Wenn aber hier Christus statt des Vaters (15 16 16 23) der Erhörende ist (WS, während LDT, LOISY 750 das Gegenteil entnehmen), so beruht dies auf dem Bewusstsein eigenartiger Einheit mit ihm (MR), so dass das Verhältnis der Christen zum einen wie zum anderen ein identisches bleibt. Wird **14** μέ (אB gegen AD) und ἐγώ (אD) statt τοῦτο (ABL) gelesen, so liegt das Neue eben in solcher Hervorhebung der Person Jesu (daher nach WZS 519 Gebet im Namen Jesu = Gebet zu Jesus; vgl. HEITMÜLLER 81 f. 264), während andernfalls über dem unbeschränkten Gebiet der Gebetsgegenstände (13 ὅ τι ἄν) auch die Bedingung nicht vergessen werden soll, daher noch einmal ausdrücklich wiederholt wird. Uebrigens fehlt 14 bei syr sin und wird von HTM 284 f. gestrichen. Die ganze Stelle bezeugt ein hohes Selbstbewusstsein der Christenheit, welcher ihr eigenes Wachstum, ihr Siegesweg in der Völkerwelt zugleich als eine Antwort erschien aus Himmelshöhen auf die von der Erde aufsteigenden Gebete der Gemeinde. Ein zweiter Trost betrifft 15–17 die

werdet, so werde ich es tun.
15 Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine
Gebote halten.
16 Und ich werde den Vater angehen, und er wird euch
einen anderen Beistand geben, damit er in Ewigkeit bei euch sei,
17 den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil

Sendung des Parakleten. Nur als Voraussetzung hiefür, nicht aber als selbständige Mahnung (so nur in A rec. τηρήσατε) wird **15** wie 21 23 24 das Halten der ἐντολαί Χριστοῦ eingeschärft, ein praktischer Fingerzeig, wie man in den Besitz des Geistes gelange (O. Htzm 269), und gleich der καινὴ ἐντολή 13 34 an die neue, aber auch neu, innerlich motivierte (s. zu 15 15) Gesetzlichkeit der werdenden kath. Kirche und an ihr Schlagwort nova lex (Barn. 2 6) erinnernd. Nachdem sie so das Ihre getan haben, wird **16** er seinerseits (κἀγώ) ***den Vater*** für sie ***angehen und*** (καί abermals consecutivum) ***wird dieser*** ihnen ***einen anderen*** (vgl. I Joh 2 1, wo das Wort ausser Joh 14 16 26 15 26 16 7 allein noch im NT steht) ***Beistand*** senden: παράκλητος ist im Classischen Rechtsbeistand, Anwalt (daher Tert. übersetzt advocatus), was besonders für 16 8 zutrifft (nach B. W. Bacon. Journal of Bibl. Lit. and Exeg. 1896 S. 64 ff., der Joh 15 18–16 4 als Paraphrase von Mt 10 16–25 ansieht, ist παράκλ. 15 26 der Advokat vor menschl. Gericht). Griechische Väter und Ephraëm dagegen nehmen es = παρακλήτωρ Tröster, wozu der dem Messias beigelegte Titel Menachem stimmt; vgl. Bsst, Relig. d. Judent.[2] 261. Ueber die beiden Formen s. Zn I 45 f.; Komm. 554—556. Das Wort ist in die jüdische Sprache übergegangen; Pirke aboth 4 11: durch jede Erfüllung eines Gebotes erwirbt man sich einen פְּרַקְלִיט, durch jede Uebertretung einen קַטֵּיגוֹר (weiteres b. Zn). Bei Philo findet es sich ebenfalls und hat dort gelegentlich auch die erweiterte Bedeutung Helfer (Hatch, Essays in biblical Greek 82 f.). Letztere passt auf alle in betracht kommenden Stellen der johann. Literatur (neuere Ausl. Jülicher, EB III 3567—3569). Da Philo das Wort als Ausdruck der religiösen Sprache gebraucht, sind wir der Notwendigkeit überhoben, auf babylonische Gottesvorstellungen zurückzugreifen (Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher in der bab. Gottesvorstellung 1896 S. 13 1), wenn sich auch seine Verwertung des Begriffs mit der johann. keineswegs deckt. Philo nämlich nennt nach dem richtigen Verständnis von Vita Mos. 3 14 den Kosmos so (Grill I 133 f., E. F. Scott 330 f.), nicht den Logos (Zeller III[3] 2 S. 372, Aall I 202, J. Réville 251 f., Pfl II 377 486). In den joh. Schriften dagegen wird I Joh 2 1 Christus als παράκλητος bezeichnet, und der gleiche Titel ergibt sich an unserer Stelle für ihn aus der Rede vom „anderen" Beistand. Ausdrücklich mit dem Namen belegt wird im Evglm aber nur der Geist. Dieser soll, während Christus jetzt scheidet, dauernd bei den Jüngern bleiben. Aus dem Nebeneinanderstehen beider leitet die Mehrzahl der Ausleger (K. R. Köstlin, Hofmann, Ws, O. Htzm 270, Loisy 751) das Recht her, die Persönlichkeit des Geistes neben Christus zu behaupten. Aber da Kap 14 und 16 die Wiederkunft Christi mit dem Kommen des Geistes ineinanderfliesst (Pfl II 487. Corssen, ZntW 1907 S. 131 f.), will eine Minderheit (dW. Schkl. Beversluis, De hl. Geest en zijne werkingen 1896 S. 459 462 f. 465) von einer Verselbständigung des Geistes nichts wissen. In Wirklichkeit ist das Verhältnis dem Logosverhältnisse analog zu fassen. Wie der Vater im Sohn ist, gleichwohl aber der Vater ein anderer und der Sohn ein anderer, so heisst auch der Geist ein „anderer" Beistand, während es 18 doch auch wieder Christus selbst ist, der persönlich im Geist wiederkehrt; NtTh II 463 f., Pfl II 486—488. Der ἄλλος παράκλ. wird **17** im Gegensatze zum πνεῦμα τῆς πλάνης I Joh 4 6 als

sie ihn nicht sieht noch kennt. Ihr kennt ihn, weil er bei euch wohnt und in euch ist. 18 Ich will euch nicht als Waisen lassen, ich komme zu euch. 19 Noch eine kleine Weile und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich, weil ich lebe und ihr leben werdet. 20 An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr

Geist der Wahrheit, wie er 16 13 um seines Tuns willen heisst (Schz), beschrieben; vgl. I Joh 2 20 27 5 1 6. Als verschieden von allem menschlichen Geist wird er charakterisiert schon durch die völlige Unempfänglichkeit, welche ihm gegenüber die Welt an den Tag legt, die weder eine sinnliche, unmittelbare (θεωρεῖ wie 19), noch eine innerlich vermittelte (γινώσκει) Erkenntnis vom Wesen des Geistes besitzt (Ws). Dagegen stehen den Jüngern mit dem Besitze der christl. Weltanschauung auch Erfahrungen zu Gebote (O. Htzm 270), wie nur die sie machen, bei welchen der Geist bleibt. In beiden Teilen der Aussage klingt I Kor 2 8—10 12 14 an (Pfl II 377, vgl. P. Ewald 93). Die ursprüngliche LA ist wohl μένει und ἐστιν (Cod it, für letzteres, deshalb aber wahrscheinlich auch für ersteres BD); ℵAL haben ἔσται, dem ein μενεῖ entsprechen dürfte. Das Motiv für die Verwandlung des Präsens in das Futurum liegt auf der Hand. Aber gerade jenes ist für den Evglsten charakteristisch. Für ihn ist, was der Herr verheisst, schon Wirklichkeit geworden (Htm 285); er spricht zu seinen Zeitgenossen (Loisy 752). Ein dritter Trost 18—21 betrifft das „Wiedersehen": ein hier und 16 16 17 19 22 in die christl. Weltanschauung eingeführter Begriff. Die τεκνία 13 33 sollen **18** nicht dauernd verwaist bleiben. Auch wenn das (bei syr cur fehlende und von Wellhausen 11 beseitigte, s. zu 3) ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς wegen 20 19 26 auf die Erscheinungen des Auferstandenen bezogen werden muss (erst durch diese neue Beziehung werden das zweite und das dritte Trostmoment unterscheidbar), kommen dieselben in diesem Zusammenhang doch nur in betracht, sofern dadurch das Bewusstsein unvergänglicher Gemeinschaft mit dem den Schranken der Endlichkeit Entrückten begründet werden soll (Ws, Lehrb. 273 f.). Schliesslich treten daher auch jetzt wieder innere Erfahrungen wie Gal 2 20 an die Stelle der äusseren Wiedererscheinung, sei es nun, dass diese alsbald eintretend (griech. Ausl.) oder als endgeschichtlich (lat. Väter) gedacht werde. Jedenfalls also bleibt die Annahme eines Doppelsinns (schon Lth) im Recht, zumal auch **19**, wo zwar das ***noch ein Kleines*** (13 33 16 16) ***und die Welt sieht mich nicht mehr*** beweist, dass auch ***ihr aber seht mich*** von irdischen Vorgängen und wahrnehmbaren Begegnungen zu verstehen ist, während doch andererseits nicht etwa, wie 16 16 17 19 steht: ihr werdet mich sehen. Vielmehr wird das Präsens θεωρεῖτε begründet durch ***ich lebe*** (nicht: werde leben): nur für die Welt scheidet er aus dem Kreis des Bestehens und Daseins aus, weil ihr Auge nur für sinnliche Wahrnehmungen eingerichtet ist. Dem Geistesauge wahrhaft Lebendiger — und solche werden die Jünger dereinst sein (καὶ ὑμεῖς ζήσετε) — ist er als Quelle des Lebens und der Auferstehung immer gleich gegenwärtig; der Tod hat diesem Leben nichts abzubrechen vermocht (Grill I 288, Loisy 752). Ein Blick auf die hier end- und trostlos werdende Zerfahrenheit derjenigen Auslegung, welche alles von dem wirklichen Standpunkte Jesu aus und unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit der Situation erklären will, belehrt über die Unvermeidlichkeit des angedeuteten Weges ins Freie. Ebenso ist die ἐκείνη ἡμέρα **20** und 16 23 26 weder auf Ostern (Ws), noch auf Pfingsten (Gdt), noch auf die Vollendungszeit (Ew) zu beschränken, sondern in Nachahmung

in mir und ich in euch. 21 Wer meine Gebote hat und sie bewahrt,
der liebt mich; wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt
werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren. 22 Sagt
zu ihm Judas, nicht der Iskariote: Herr, und was ist geschehen, dass
du dich uns zeigen willst und nicht der Welt? 23 Jesus antwortete
und sagte zu ihm: wenn einer mich liebt, wird er mein Wort bewahren, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm

des prophetischen בַּיּוֹם־הַהוּא, z. B. Sach 12 8–9 (O. Htzm 182) auszuweiten auf die sowohl mit Ostern (Hgstb), wie mit Pfingsten (Kl) beginnende Zeit (s. zu 20 22), auf die ganze neue Aera, die der Auferstandene heraufführt. Es ist die Epoche des Evglsten, deren christologischer Erkenntnis die Formel entspricht, dass Christus seit seinem Hingange nicht etwa verloren, sondern ***im Vater*** ist, welcher schon 10 11 10 38 dagewesenen Immanenz aber hier mit Beziehung auf ὑμεῖς ζήσετε 19 auch die, schon 6 56 zum Ausdruck gelangte, wechselseitige Immanenz Christi und der Jüngerschaft, der Gemeinde, der Kirche zur Seite tritt; weil diese ihr Lebenselement in Christus hat, Christus das bestimmende und treibende Prinzip in den Seinigen ist, stehen auch letztere durch ihn in unverkümmerter Gemeinschaft mit Gott: der volle Ausdruck des gereiften christl. Bewusstseins. Alle und jede Beziehbarkeit auf die Auferstehung (auf diese führt der Ausdruck ἐμφανίσω, s. zu 22) ginge vollends verloren, wenn **21** der Besitz (ἔχειν wie 5 38) und die Beobachtung seiner Gebote nicht bloss als Betätigung und Probe der Liebe zu ihm, sondern auch als Voraussetzung (Ldt) oder Bedingung (Gdt) der beschriebenen Gemeinschaft beschrieben würde. Mindestens soll in Weiterführung des Gedankens, dass es keine Trennung für ihn und die Seinigen mehr gibt, gesagt werden, Christus werde solchen, welche als echte Glieder seiner Gemeinde seine Gebote halten (Ws), das I Joh 3 2 (ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν) für das Jenseits vorbehaltene Ziel schon als Vorausgenuss zuteilen: eine allerdings kontemplative, ja mystische Bestimmung des Heilsgutes (O. Htzm 84 89 271). Eine vierte Unterbrechung wird **22** herbeigeführt durch die Frage des anderen, von dem 13 30 zuletzt genannten zu unterscheidenden, Judas (syr cur: Judas Thomas, syr sin: Thomas; s. zu Lc 6 16 und Zn, Komm. 561 43), der nach dem gewöhnlichen Schema der Missverständnisse die innerliche Offenbarung als äussere setzt und die, der alten Christenheit auf dem Herzen liegende und von der jüd. Gegnerschaft am Leben erhaltene (Wzs 525 f.), Frage anregt: ***und*** (א gegen ABDL; s. zu 9 36) ***was ist geschehen*** in bezug darauf, ***dass du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt***, die das viel nötiger hätte? Welcher Vorfall hat dich zu dem Entschlusse bestimmt, dich als den Auferstandenen (vgl. für ἐμφανίζειν Mt 27 53) nur deinen Freunden (Act 10 41), nicht vor allem deinen Feinden zu zeigen? Vgl. den nachkanonischen Mc-Schluss bei Hieron. c. Pel. 2 15 (Resch, Agrapha² 209 f.). Nur auf die Parusie bezogen (Ws), würde hier geradezu ein Verzicht auf dieselbe zum Ausdruck kommen (Hgf, Evglien 310). Die Antwort **23** betont unter Rückgriff auf 15 den erfahrungsmässigen Gang, welchen die Offenbarung des Auferstandenen und Verklärten genommen hat: überall war ihre Annahme innerlich und sittlich bedingt gewesen. Nur die den Sohn lieben und vom Vater geliebt werden, können die Erfahrung des Wiedersehens erschwingen. Bei ihnen aber setzt sich die Einwohnung Gottes, welche 1 14 (ἐσκήνωσε) prinzipiell begründet wurde, fort. Wie Wanderer kommen der Vater und der Sohn (D syr cur haben: ἐλεύσομαι, ποιήσομαι) vom Himmel,

kommen und Wohnung bei ihm machen. 24 Wer mich nicht liebt,
bewahrt meine Worte nicht; und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein,
sondern des Vaters, der mich gesandt hat. 25 Dieses habe ich zu euch
geredet, während ich bei euch weilte; 26 der Beistand aber, der heilige
Geist, welchen der Vater senden wird in meinem Namen, der wird
euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.
27 Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die
Welt gibt, gebe ich euch. Euer Herz erschrecke nicht und verzage

---

um unter irdischem Dache zu herbergen (Mr), und so vollendet sich die theokratische Idee des Wohnens Gottes unter seinem Volke Ex 25 8 29 45 Lev 26 11 12 Ez 37 26 27. Dabei geht πρὸς αὐτόν und παρ᾽ αὐτῷ (gegen Grill I 136 f.) über die mit ἐν αὐτῷ auszudrückende unio mystica hinaus: es ist dieselbe häusliche Niederlassung der Gottheit auf Erden, wie Apk 21 3, die johann. Erneuerung von Mt 18 20 28 20; s. zu Eph 3 17. Durch den Gegensatz **24** bestimmt sich der Begriff ὁ κόσμος 22 = ὁ μὴ ἀγαπῶν με, so dass erst hier des Judas Frage ihre (indirekte) Antwort empfängt. Wie ungeeignet also die Welt ist, des Sohnes und damit auch des Vaters Selbstoffenbarung zu vernehmen, erhellt daraus, dass jene im Christuswort auch Gotteswort verwirft (O. Htzm 271 f.). Somit sind λόγοι = ἐντολαί, die einzelnen Teile des λόγος jene, der ἐντολή diese, und aus 7 16 erhellt, dass ὁ λόγος ὃν ἀκούετε = ἡ ἐμὴ διδαχή; s. zu 12 48. Den Abschluss des Redecyklus 25–31 leitet **25** die Bemerkung ein, dass er selbst mit seiner persönlichen Unterweisung bis zu diesem Punkte gekommen sei. Es drückt sich bezeichnenderweise so aus, als wenn sein Aufenthalt unter den Seinen bereits abgeschlossen wäre (Loisy 756). Das Weitere überlässt er **26** getrost dem, seine irdische Gegenwart ersetzenden, Parakleten, welchen als einen innerlich gegenwärtigen Lehrer ***der Vater senden wird*** ἐν τῷ ὀνόματί μου. Dass diese Wendung hier nicht „in meinem Auftrag" heisst, wird allgemein anerkannt. Man schlägt deshalb wohl vor: „in meiner Sache", aber ohne das sprachlich rechtfertigen zu können. „Statt meiner" (Thol, Ew, Ws) ist aus dem gleichen Grund kaum möglich und würde dazu eine sachliche Schwierigkeit ergeben, insofern als der Vater den Akt der Sendung doch nicht in Stellvertretung des Sohnes vollzieht. Man müsste daher (mit Ws) das ἐν τῷ ὀν. μου hier zum Objekt ziehen („als meinen Stellvertreter"), käme dann aber mit 16 23 in Konflikt, wo die gleichen Worte mit dem Verbum zu verbinden sind. Wir werden deshalb in unserem Vers, wie 13 (s. d.), die Uebersetzung „bei Gebrauch meines Namens" vorziehen. Der Auslegungskanon für das Folgende liegt in 16 12–14. Das πάντα steht im Gegensatze zu ταῦτα 25. Der Geist erst ergänzt die fragmentarischen Belehrungen Jesu, deckt allen Zusammenhang auf und bringt auch das Einzelste und Eigentümlichste derselben unter neue und umfassendere Beleuchtung (vgl. 2 22 7 17 13 7 36), so dass den Jüngern zu Mute ist, als ob ein unerschöpflicher Erinnerungsschatz in ihrer Seele verborgen läge, ja als hätten sie es schon einmal gehört und gesehen, was allezeit und jeglichen Ortes müsse getan und geredet werden: Analogie zur platonischen Reminiszenz. Nachdem so der Uebergang zum Schlusse gemacht war, folgt **27** ein Abschiedsgruss, in welchen aber ein tieferer Sinn verlegt wird. Einesteils nämlich ruft der Scheidende nach orientalischer Sitte den Jüngern noch den Trostspruch לְכִי בְשָׁלוֹם zu, wie I Sam 1 17 20 42 29 7 Mc 5 34 Lc 7 50 8 48 Act 16 36 Jak 2 16 Eph 6 23 I Pt 5 14 III Joh 15. Andererseits führt ***nicht wie die Welt*** ihre ohnmächtigen und

**nicht! 28 Ihr habt gehört, dass ich euch gesagt habe: ich gehe hin
und komme zu euch. Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen,
dass ich zum Vater gehe, weil der Vater grösser ist als ich. 29 Und
nun habe ich es euch gesagt, bevor es geschieht, damit ihr glaubt,
wenn es geschieht. 30 Nicht mehr viel werde ich mit euch reden; denn**

gehaltlosen Grüsse *gibt* über die blosse Form hinaus. Er wünscht nicht den Frieden, er verleiht ihn wirklich. Unter der Leitung des Geistes werden die Jünger alle Unruhe, Unstetigkeit und Unsicherheit des Tuns ablegen, in ihrer Seelenruhe von keinem nachgehenden Gefühl gepeinigt werden, als ob sie auch hätten anders handeln können. So hat Christus, zumal der johanneische, selbst im steten Rückzug und Rückgriff auf den tieferen Geistesgrund seines Wesens Frieden gehabt, und eben diesen hinterlässt er jetzt den Seinigen so, wie er ihm selbst in dieser Stunde des Abschiedes fühlbar einwohnte. Er spricht also den Jüngern Mut ein in Form eines Vermächtnisses, tröstet aber zugleich die durch solches Vermächtnis Erschütterten mit Wiederholung von 1 und fügt hinzu *euer Herz verzage nicht*.

Das Selbstzitat **28** ist abermals ungenau; gemeint ist wohl 3 18. Mit εἰ ἠγαπᾶτε (ἀγαπᾶτε DL wäre nach 8 39 zu fassen) lenkt die Rede über in eine unaussprechliche Mischung von Schmerz, Wehmut, Freude. Der Scheidende nimmt die Liebe der Jünger zu sich selbst in Anspruch, um ihnen im freudigen Lichte erscheinen zu lassen, worüber bisher ihr Herz voll Trauern und auch sein eigenes bewegt worden war. Sie sollen nicht erschrecken 27, sondern sogar sich freuen, denn ihrem Herrn steht ein hoher Gewinn bevor: eine Darstellung der Erhebung über den Schmerz der Trennung unter dem Gesichtspunkt der Liebespflicht, welche viel nachgeahmt worden ist, z. B. Schiller, Maria Stuart V 6. Dass der Sohn durch seinen Hingang nur gewinnen kann, dieser für ihn also eine Lebenserhöhung bedeutet, liegt daran, dass der Vater, zu welchem er hingeht, μείζων ist, wie 4 12 8 53 10 29 13 16. An Macht, Majestät und Seligkeit, extensiv und intensiv ist der Vater grösser und bleibt es nach den allgemeinen Bestimmungen 1 1 2, auch nachdem Christus ganz in seine Sphäre aufgenommen ist (Grill I 85, Loisy 758). Gleichwohl sind hier ungehörig alle Erinnerungen an ἀγεννησία und γεννησία, an die menschliche und göttliche Natur u. s. w. Dagegen wird vorausgesetzt: 1) dass Christus bereits göttlichen Wesens (θεός 1 1) war, da es sich sonst doch gar zu sehr von selbst verstanden hätte, was er sagt, 2) dass immerhin nur ὁ πατήρ = ὁ θεός Quelle und Ursprung alles göttlichen Wesens, 3) dass vollends der in unveränderlicher Glorie tronende Vater grösser ist als der Sohn in seiner menschlichen Daseinsweise 17 5. Was er ihnen **29** *jetzt*, da sein Scheiden bevorsteht, gesagt haben will, ist eben das ὑπάγω 28 selbst: in diesem Hingange lag aber eine Gefahr für den Glauben der Jünger. Er ruft dieselben daher auf, die Probe zu bestehen: ganz wie 13 19. Damit ist er am Schluss angekommen und wird **30** *nicht mehr viel in Gemeinschaft* mit den Jüngern (μεθ' ὑμῶν) *reden; denn der Fürst der Welt ist im Anzuge*, weil Judas sein Organ ist 13 2 27. Dieser letzte Angriff, der die Vernichtung Jesu und seines Werkes bezweckt, ist nicht vom Kampf in Gethsemane zu verstehen, welcher sachlich schon 12 27 da war. Wohl aber ist auf 12 31 zurückzuweisen. Der Teufel versucht sein Letztes, aber hoffnungslos, wie in apologetischer Absicht ausdrücklich nochmals versichert wird (Htm 287). Denn *an mir hat er im* Gegensatze zum κόσμος *nichts*, was sein wäre, woran er einen Anknüpfungspunkt, ein Angriffsobjekt finden könnte: ein

es kommt der Fürst der Welt, und an mir hat er nichts. 31 Aber damit die Welt erkennt, dass ich den Vater liebe, und wie mir der Vater aufgetragen hat, so handle, steht auf, wir wollen von hinnen gehen.

Selbstzeugnis für Jesu Sündlosigkeit im Sinne einer unangreifbaren, keine Fugen belassenden, Rüstung heiligen Wesens, die ihm zu Gebote steht. Nicht also darf *καί* mit „aber" übersetzt oder eine starke Interpunktion davor angebracht werden. Den Gegensatz bringt erst ἀλλά **31**, wo wieder der Nachsatz nicht etwa mit καὶ καθὼς κτλ. beginnt, sondern erst in ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν vorliegt (Zn, Komm. 565), welche Worte den Gegenschlag auf das Anrücken des Teufels ausmachen und wie 10 17 18 die Freiwilligkeit des Todes (O. Htzm 87), den Entschluss, dem Angreifer entgegenzugehen und den Kampf aufzunehmen, ausdrücken. Gerade weil der Fürst der Welt nichts an ihm hat, könnte Christus sich aus seiner Hand retten 12 27 28. Motiv seines Nicht-wollens ist: die Welt soll sehen, dass er dem Gebote (ἐντολὴν ἔδωκεν nach 12 49, richtiger ℵAD ἐνετείλατο) des Vaters treu bleibt; sie soll die Unüberwindlichkeit dieser Liebe zum Vater kennen lernen, wie sie aushält in Not und Tod. Auch das Reich der Finsternis, dem er jetzt zeitweilige und äusserliche Macht über sich einräumen will, soll gestehen müssen, dass es an ihn, den einen, kein Recht hat. In diesem Zusammenhang wird hier ein einzigesmal die Liebe des Sohnes zum Vater hervorgehoben, während Joh sonst immer von der Liebe des Vaters zum Sohne redet (Ritschl II³ 99 f.).

Die Rede ist so sehr ein geschlossenes Ganze für sich mit seit 25, zumal mit 27 (εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν), und noch mehr mit 30 (οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν) deutlich hervortretender Schlusswendung, überdies das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν so ersichtliche Reproduktion von Mc 14 42 = Mt 26 46 mit angeschlossenem Hinweis auf die Nähe des Verräters (= 30 ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων), dass jede Möglichkeit einer Annahme hinfällt, wonach „Jesus stehen blieb und noch weiter mit ihnen redete" (Ws 418 f.), nämlich noch doppelt und dreifach so viel, als er schon vor jener Aufbruchslosung geredet hätte. Ebensowenig hat Jesus in diesem Moment das Abendmahl gestiftet, wodurch dann die folgende Rede vom Weinstock (vgl. Mc 14 25 = Mt 26 29) veranlasst wäre (Delff, Beiträge 35 f. Spitta I 173). Aber die noch folgenden Reden sind überhaupt nicht als Fortsetzung der bisherigen, sondern als ein gleichfalls selbständiger Zyklus von Reden gedacht, welche die Abschiedsgedanken in teilweise neuer, auch ruhiger und zuweilen doktrinärer gehaltener, Form zur Darstellung bringen (Loisy 760, auch Htm 176 288). Daher der Inhalt von 13 34 35 = 15 12 17, der von 14 15 21 = 15 10, der von 14 16 17 26 = 16 13, der von 14 19 = 16 16; aber letztere Aussage erregt 16 17–19 Anstoss und bedarf der Rechtfertigung. Also müsste 14 19 eigentlich nachfolgen, wie ganz ersichtlich 16 5 nur vor 13 33 36 14 5 begreiflich wäre, während doch schon aus 15 15 20 erhellt, dass der zweite Zyklus nach dem ersten geschrieben ist. Auch 15 16 gewinnt im Grunde nur von 14 12 13 her Licht und Sinn. Und 15 26 16 7 reden von Parakleten als einer aus 14 16 17 bekannten Grösse. Dieses Verhältnis beider Zyklen ist keineswegs unbemerkt geblieben. Man sprach von mangelhaft verbundenen Aufsätzen (Weisse II 283), schied den zweiten Zyklus an dieser Stelle aus (Schkl, StKr 1840 S. 770), sah in ihm eine Erweiterung der kürzeren Fassung (Schw 21), vermutete Einschaltung (Schwalb 450), fand Spuren nachträglicher Einlegungen (Thm 629) und Variationen (Pfl II 377), um endlich in Kp 15—17 geradezu eine zweite Redaktion zu finden, deren Inhalt teilweise über das engere Thema der Abschiedsreden hinausgreife (A. Becker, StKr 1889 S. 132—135). Neuerdings teilen sich die Ausleger, denen die Abschiedsreden, so wie sie vorliegen, undurchsichtig und unverständlich erscheinen,

XV [1] Ich bin der wahrhaftige Weinstock, und mein Vater ist der Wein-

und die kleine Mittel zur Besserung nicht für ausreichend halten (wie etwa Corssen, der ZntW 1907 S. 138 ff. ausser einigem anderen das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν streicht), in der Hauptsache in zwei Gruppen. Die eine will helfen durch Umstellung der Kp 15 16, welche hinter 13 31 a (Spitta I 168—193; zwischen 31 a und 15 soll ausserdem ein Blatt mit dem Abendmahlsbericht ausgefallen sein) oder 13 20 (B. W. Bacon, Journal of the soc. for bibl. lit. 1894 S. 64—76) oder 13 35 (Wendt 96 f.) zu versetzen wären (über diese Versuche ZntW 1902 S. 56). Die andere (vor allem Wellhausen 7—15, doch auch Htm 288) erklärt Kp 15—17 für späteren Einschub von fremder Hand (hiergegen Corssen, ZntW 1907 S. 125 ff. J. Moffatt. Exp 7. ser. Jul. 1907 S. 63 ff.). Uebrigens besteht ein formeller Unterschied zwischen beiden Redegängen darin, dass zuvor Christus der Reihe nach mit Pt 13 6—10 36—38, dem Lieblingsjünger 13 25 26, dem Verräter Judas 13 27—30, mit Thomas 14 4—7, Philippus 14 8—10 und dem anderen Judas 14 22—24, also, von Andreas abgesehen, mit allen sonst mit Namen genannten Jüngern verhandelt, während im zweiten Zyklus die Jünger nur in der Mehrzahl 16 17 18, ja in corpore 16 29 30 das Wort nehmen. Zerfallend in zwei Abschnitte (Mahnung zur Treue 15 1—17 und Hinweis auf den Kampf mit der Welt 15 18—16 33), bietet er meist nur Ausführungen der im ersten Zyklus bereits verarbeiteten Gedanken. So beginnt er 15 1—10 mit einer Allegorie, welche nur den 14 10 11 20 bereits fixierten Gedanken zur Darstellung bringt, und schliesst 16 28 mit einer Schilderung des Höhepunktes des Selbstbewusstseins Jesu, welche dem Eingang 13 3 entspricht. Ebenso kehrt 16 33 der sieghafte Schwung des Epilogs 14 29—31 wieder, nachdem 16 31 32 allen Jüngern dieselbe beschämende Erfahrung geweissagt war, welche als ihr Stellvertreter 13 38 Pt zu machen hat. Dadurch bestimmt sich auch die Auslegung von 16 29 30, wo die Jünger unmöglich im Gegensatze zu dem Tiefstande des Verständnisses eines Thomas 14 5, Philippus 14 8 und Judas 14 22 plötzlich auf der letzten Höhe angelangt sein können. Sofern sie aber doch zweifellos an die göttliche Sendung Jesu glauben 16 27 30 und darum Gegenstand des hohepriesterlichen Gebetes werden können, „geht derselbe Prozess, in welchem die messianische Tätigkeit Jesu bisher an dem Unglauben der Juden ihren Verlauf genommen hat, nur in anderer Form, auf besserem Grund und mit einem ganz anderen Erfolg in dem engeren Kreis der Jünger fort“ (Br 201).

Abschiedsreden: zweiter Gang. 15 1—16 33. Die Rede vom Weinstock 1—10 ist so wenig wie 10 1—16 ein ursprüngliches Gleichnis, dessen Deutung **1** vorausgeschickt, dessen Elemente 2 4 6 noch ersichtlich wären, während erst der Evglst den Grundgedanken von der mystischen Einheit hineingelegt, es zur Allegorie umgestempelt hätte (Ws 425 f.). Die gleichmässig durchgeführte Allegorie (vgl. Jülicher, Gleichnisreden I² 115 201 f.) schliesst sich an die prophetische Bildersprache Jes 5 1—7 Jer 2 21 (ἄμπελος ἀληθινή) Ez 15 1—6 19 10—14 Ps 80 9—16 JSir 24 17 (σοφία ὡς ἄμπελος) Apk Bar 36 3 37, auch wohl an synopt. Motive wie Mt 7 16—20 15 13 20 1 21 28—43 26 29 Lc 13 6—9 an (O. Htzm 121); s. ausserdem oben S. 74 f. Wenn auch die Vermutung (Spitta I 173 f.), dass sich die Rede vom Weinstock an einen verlorenen Abendmahlsbericht anschliesse, hinfällig ist, so mag doch, in Erwägung, dass die Worte am letzten Abend gesprochen sind und die Erinnerung an das Abendmahl, wenn auch seine Stiftung nicht erzählt wird, über dem Ganzen liegt (s. S. 237 f.), vermutet werden, dass die Wahl der Bildrede nicht unabhängig von dem Gedanken an jenes Mahl erfolgt ist (Loisy 762, Htm 289). Jedenfalls verdient es Beachtung, dass uns in den Abendmahlsgebeten der Didache (9 2) „der heilige Weinstock Davids“ begegnet (doch s. P. Drews in Henneckes Handb. z. d. nt. Apokryphen 1904

gärtner. 2 Jede Ranke an mir, die nicht Frucht trägt, entfernt er, und
jede, die Frucht trägt, säubert er, damit sie mehr Frucht trage. 3 Ihr
seid bereits rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe:
4 bleibet in mir, so ich in euch. Wie die Ranke von sich aus nicht
Frucht tragen kann, sie bleibe denn am Weinstock, so auch ihr nicht,
wenn ihr nicht in mir bleibt. 5 Ich bin der Weinstock, ihr seid die
Ranken. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der trägt viele Frucht;
denn ohne mich könnt ihr nichts tun. 6 Wenn einer nicht in mir bleibt,
wird er hinausgeworfen wie die Ranke und vertrocknet, und man sam-

---

S. 270). Ferner liegen der Gegensatz zu den chiliastischen Reben bei Papias (O. Pfl II 378) und die Analogie der dionysischen Rebe der Mysterien (E. Pfleiderer, JpTh 1887 S. 212; Die Philosophie des Heraklit 379 f.). Mit ἡ ἀληθινή (s. S. 55 f.) wird Christus allerdings als der, der höheren Welt angehörige, Weinstock bezeichnet (O. Htzm 274), welcher vermöge einer, dem Gesetze des organischen Lebens analogen, Tätigkeit innerhalb der Menschheit wirkt, nachdem ihn einmal Gott, der höhere γεωργός = ἀμπελουργός, in dieselbe eingepflanzt. Ueber πᾶν κλῆμα **2** s. zu 6$_{39}$. Aeussere Lostrennung ist das auf innere Ablösung folgende Gericht. Im Zusammenhang bezieht sich die Aussage zunächst auf Judas (Spitta I 174), für den Evglsten dann aber weiterhin auf die „chrétiens tièdes ou mauvais qui apostasient" (Loisy 763). Wie αἴρειν = wegschneiden, so ist καθαίρειν = ausschneiden (der Wasserreben), säubern, reinigen, woraus sich auch die Anwendung der zweiten Hälfte des Bildes **3** erklärt: ***bereits seid ihr*** (nicht aber im Gegensatze zu denen, die erst noch werden sollen, was ihr seid) ***rein um des Wortes willen*** (Act 15$_{9}$). d. h. weil unter dem überwältigenden Eindruck der direkt empfangenen Selbstoffenbarung Jesu im Grundsatze unzugänglich für unheilige Gewalten geworden. Nachdem sie diese reinigende Gesamtwirkung schon erfahren haben (gewöhnliche Ausl. gegen Ws), handelt es sich für die Jünger, wie 13$_{10}$ um jeweilig wiederkehrende Nachreinigung (Loisy 763), so hier nur noch um ein Verbleiben: daher **4** μείνατε (O. Htzm 274), und zu κἀγώ ist μενῶ zu ergänzen, vgl. 6$_{56}$; ἐν ἐμοί und ἐν ὑμῖν aber wäre mit Rücksicht auf die eben besprochene Sache mit „in" (Ws), mit Rücksicht auf das gleich daran sich schliessende und auch vorher schon eingeleitete Bild mit „an" (Mr) wiederzugeben. Aber wenigstens für ἐν ὑμῖν fordert selbst das Bild die Vorstellung ***in euch***: der Saft des Weinstocks in den einzelnen Reben. An die Forderung knüpft sich eine Verheissung, aber zuerst nach der negativen Kehrseite: ein dem Glauben entsprechendes Handeln ist, wo der Zufluss schaffender Lebenskräfte abgeschnitten ist, nicht mehr zu erschwingen. Denn **5** Christus ist im Verhältnis zu den Jüngern ***der Weinstock*** (= $_{1}$, ebenso 10$_{7}$ = $_{9}$ ἐγώ εἰμι ἡ θύρα und 10$_{11}$ = $_{14}$ ἐγώ εἰμι ὁ ποιμήν), sie im Verhältnis zu ihm ***die Ranken***. Dann wird das Bleiben in ihm aus $_{4}$ aufgenommen und durch κἀγὼ ἐν αὐτῷ = καὶ ἐν ᾧ ἐγὼ μένω ergänzt, der Gedanke selbst aber weiter geführt durch positive Darstellung des Erfolges. Wie aber das gesetzte Verhältnis von Weinstock und Reben dem paul. Bilde von den Gliedern des Leibes und dem sie belebenden Geiste I Kor 12$_{12\ 13}$ analog ist (J. Weiss, Nachfolge 99. Loisy 764. Htm), so resultiert auch der aus dem Bilde herausfallende (doch s. über ποιεῖν zu Mt 3$_{8}$ = Lc 3$_{8}$) Satz ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν aus paul. Elementen: χωρὶς Χριστοῦ (Eph 2$_{12}$) εἰς οὐδὲν (Mt 5$_{13}$) ἰσχύει ἡ πίστις (Gal 5$_{6}$). Nochmals wird das Bild **6** aufgenommen, und zwar

melt sie und wirft sie ins Feuer, und sie brennt. 7 Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, so bittet, was ihr wollt, es wird euch werden. 8 Dadurch ist mein Vater verherrlicht, dass ihr viel Frucht tragt und meine Jünger werdet. 9 Wie mich der Vater geliebt hat, habe auch ich euch geliebt; bleibet in meiner Liebe. 10 Wenn

unter Rückkehr zu dem αἴρειν τὸ κλῆμα 2 und in malerisch belebter, z. T. synoptisch klingender Darstellung des Geschickes dieses κλῆμα. Die Aoriste ἐβλήθη ἔξω (Mt 5 13 21 39) καὶ ἐξηράνθη (die abgeschnittene und weggeworfene Ranke verdorrt) stehen nicht sowohl von der augenblicklich eintretenden Folge (gewöhnliche Ausl.), als vielmehr vom Standpunkte der letzten Gerichtsvollziehung (Loisy 765), die mit συνάγουσι (Mt 13 30 40 41) und καίεται (Mt 3 10 12 7 19 13 30 42 18 8 9 25 41) als Gegenwart gesetzt ist; αὐτά aber steht wegen tatsächlicher Vielheit der diesem Geschick verfallenden κλήματα. Nach 2 6 scheint die Möglichkeit zu bestehen, dass der mit Christus Vereinte wieder aus der Gnade fallen kann (ebenso 6 66 17 12). Andrerseits versichert Jesus freilich (6 39 f.), dass er dem Willen des Vaters zufolge keinen, der an ihn glaubt, verlieren solle; denn niemand kann ihm seine Schafe rauben (10 28 29). Gleichwohl ist die Annahme eines Widerspruchs nicht nötig, wenn nämlich Joh in den Anhängern, die sich wieder von Jesus wenden, und im Verräter eine falsche Jüngerschaft sieht, die dem Herrn nie wirklich angehört hat (Grill I 307, Loisy 765). In diese Richtung weist I Joh 3 9: wer aus Gott gezeugt ist, kann nicht sündigen (vgl. NtTh II 495). Dem Unheil 6 tritt 7–9 das gesegnete Geschick gegenüber, indem mit καὶ τὰ ῥήματα κτλ. 7 statt κἀγὼ ἐν ὑμῖν 5 (die Immanenz ist mithin vermittelt durch Erinnerung an die Worte) das Bild definitiv verlassen wird. Nur hier würde die sonst im NT häufige Verwechselung von ὃ ἐάν und ὃ ἄν (A. Btm 63 f. Blass, Gramm. § 65 7) bei Joh sich finden, falls nicht letzteres nach B zu lesen sein sollte; jedenfalls ist der Imper. Aor. Med. αἰτήσασθε der LA αἰτήσεσθε ℵ rec. vorzuziehen: in der Liebesgemeinschaft mit Christus sind keine anderen, als gottgemässe Wünsche möglich (O. Htzm 275). Eine Verbindung mit dem Vorigen käme 8 nur durch Rückbeziehung von ἐν τούτῳ auf die Gebetserhörung zustande (Cyrill), so dass gesagt würde, was es mit dieser auf sich habe, ἵνα aber den Zweck der Verherrlichung des Vaters angäbe (Mr): vermöge des Segens, der ihnen durch jenes Gebet zuströmt, sollen sie Frucht bringen. Aber 14 13 erscheint vielmehr umgekehrt die Verherrlichung des Vaters als Zweck der in der Wirksamkeit der Jünger zu Tag tretenden Erhörung ihrer Gebete (Ws). Somit steht ἐδοξάσθη ὁ πατήρ zwar asyndetisch, aber in der Form und Ideenassoziation von 14 13, während ἵνα wie 6 29 40 nur die Exposition von ἐν τούτῳ bringt (neuere Ausl.); ebenso I Joh 4 17 und ähnlich 13 35 ἐν τούτῳ ὅτι. Mit φέρητε (tatsächlich, nicht mehr bloss als Absicht gedacht) würde γένησθε (BDL) koordiniert sein, während γενήσεσθε (rec. ℵ A) zwar möglicherweise (12 40 17 2) auch dem ἵνα unterstellt werden könnte, aber schon um des auf ἐμοὶ μαθηταί (meine spezifischen Jünger, vgl. 8 31 13 35) liegenden Nachdruckes willen besser selbständig genommmen wird (Ws). War die Mahnung zum „Bleiben“ bisher durch den Hinweis auf den Erfolg begründet, so jetzt 9 durch den auf das Vorbild Gottes und Christi (O. Htzm 275). Denn so gross ist seine Liebe zu den Jüngern (ἠγάπησα = 13 1 34), dass sie nur mit der Liebe des Vaters zum Sohne 3 35 5 20 10 17 verglichen werden kann (Ws). Dies erwägend werden sie um so mehr in seiner Liebe zu ihnen (aktiv, wie 11 „meine Freude“) und damit in ihm verbleiben. Wodurch dies geschieht, besagt 10, wo ἡ ἀγάπη μου = ἡ ἀγάπη ἡ

ihr meine Gebote bewahrt, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie auch ich meines Vaters Gebote bewahrt habe und in seiner Liebe bleibe. [11] Dieses habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei und eure Freude völlig werde. [12] Dies ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe. [13] Niemand hat eine grössere Liebe als die, dass er sein Leben für seine Freunde lässt. [14] Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. [15] Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiss nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles, was

ἐμή 9 und, den Gegensatz dazu bildend, αὐτοῦ ἡ ἀγάπη Gottes väterliche Liebe zu Christus 17 24. Wie τετήρηκα (vgl. τηρῶ 8 55) die Vergangenheit abschliesst, so deutet μένω die Fortdauer für die Zukunft an. Zu welchem Zwecke Christus eine solche Forderung erhebt, zeigt **11**, wo ταῦτα λελ., wiewohl zunächst auf 10 zurückblickend, doch ebenso den Abschnitt 1—10 abschliesst (Loisy 766), wie 16 1 den Abschnitt 15 18—27; s. auch zu 17. Wenn sie in ihm bleiben, so wird ihnen aus solchem Bewusstsein der Gemeinschaft dieselbe glaubensstarke und sieghafte Freudigkeit erwachsen, und zwar im Vollmasse, wie sie ihm selbst erwachsen ist aus seinem Bewusstsein der Gemeinschaft mit Gott; vgl. I Joh 1 4 II Joh 12 I Kor 7 30 II Kor 1 24 13 11 Phl 2 17 18 4 4. Auch hier ist also ἡ χαρὰ ἡ ἐμή so gut wie 3 29 die „Freude, die ich habe". So gewiss ταῦτα zurückwies, so gewiss weist αὕτη 12 vorwärts. Die ἐντολαί 10 fassen sich **12** zusammen in einer ἐντολή; s. zu 14 24. Andererseits ist diese Erinnerung an das Liebesgebot begründet durch κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα 9 = καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς 13 34. Was er damit meine, macht er den Jüngern 13—17 begreiflich. Sie sind **13** in der Schule einer Liebe erzogen worden, die nicht mehr überboten werden kann: auch hier wie 8 wird ταύτης exponiert durch ἵνα, dessen Zweckbegriff abermals hinfällt (Ws). Diese Liebestat Christi bestand aber im τιθέναι τὴν ψυχήν; s. zu 10 11 und vgl. I Joh 3 16; dabei entspricht τίς, falls es nicht besser in Wegfall kommt (אDCod. it), dem οὐδείς. Zu gut kam das τιθ. τὴν ψυχήν den Freunden: im Vergleich mit Rm 5 6 8 10 dieselbe charakteristische Veränderung des Gesichtspunktes, wie 13 34 im Liebesgebot (O. Htzm 87 276). Die Bezeichnung der Jünger als *Freunde* **14** wie Lc 12 4 steht nur wieder im Dienst und Interesse der Mahnung zum Gehorsam gegen seine Gebote 10 ἐὰν κτλ. Zunächst gilt es **15** die Würde zu bedenken, welche in diesem Namen liegt, der sie zu Christus so stellt, wie Abraham Jak 2 23 und die Propheten Sap 7 27 zu Gott standen; dagegen liegen die amici Caesaris wohl selbst 19 12 ferne. Das *Nicht mehr* sieht auf 13 16 (vgl. 12 26) zurück, welche Stelle freilich sofort 20 wieder aufgenommen wird, so dass also der überwundene Standpunkt des δοῦλος auch im höheren des φίλος noch erhalten bleibt. Der Sklave ist nicht eingeweiht in die Motive und Zwecke seines Herrn, der Freund aber ist dessen Vertrauter in Bezug auf Mittel und Ziele seines Tuns. Zu Freunden aber hat Christus von sich aus die Jünger erhoben, indem er sie nicht zu unfreien Werkzeugen für Ausführung ihnen auferlegter Gebote (vgl. 14 ἐντέλλομαι) machte, sondern in und mit letzteren ihnen zugleich alles, was er seinerseits vom Vater gehört hatte, kund tat, also zugleich auch einen Einblick in die innere Werkstätte seiner Antriebe und Beweggründe vergönnte (Lütgert, Die Liebe im NT 156). Nichts hat er ihnen etwa aus Mangel an Liebe (Motiv wie in der Abschiedsrede Act 20 20 27), wohl aber nach 16 12 manches gerade aus Liebe vorenthalten. Wenn

ich von meinem Vater gehört, kundgetan habe. [16] Nicht habt ihr mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und habe euch dazu bestimmt, dass ihr hingeht und Frucht tragt und eure Frucht bleibe, damit, was ihr den Vater bittet in meinem Namen, er euch gebe. [17] Dieses trage ich euch auf, dass ihr einander liebt. [18] Wenn die Welt euch hasst, wisset, dass sie mich zuerst gehasst hat. [19] Wenn ihr aus der Welt wäret, so würde die Welt das ihrige lieben; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt erwählt habe, deshalb hasst euch die Welt. [20] Denkt an das Wort, welches ich euch gesagt habe: nicht ist ein Knecht grösser als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie euch auch verfolgen; wenn sie mein Wort bewahrt haben, werden sie auch das eurige bewahren. [21] Aber alles dieses werden sie an euch tun um meines Namens willen, weil sie den, der

sofort **16** eine förmliche Gleichstellung der Jünger mit dem Meister ausgeschlossen zu werden scheint (Mr), sofern sie keineswegs etwa spontan in das Freundschaftsverhältnis zu ihm eingetreten, sondern von ihm ausgewählt worden sind (s. zu 6 70), so ruht doch nur auf letzterem Moment der wirkliche Nachdruck: da sie das Band nicht geknüpft haben, steht es auch nicht bei ihnen, es zu lösen (Ws). Die Folge der Auswahl war die Bestellung, Einsetzung (τιθέναι wie Act 20 28 I Kor 12 28 II Tim 1 11) mit dem Doppelzwecke (zwei koordinierte ἵνα): ihrerseits des Hingehens (in Ausrichtung der ἀποστολή, vgl. Mt 28 19 Lc 10 3) und Arbeitens behufs Erzielung dauerhafter Früchte (φέρειν καρπόν erinnert zwar an 2 4 5 8, ist aber doch etwas anders gemeint); von Gottes Seite dagegen der, eben in solch fruchtbarer Arbeit sich erweisenden, Erhörung aller ihrer Gebete, wie sie auch 14 12 13 als Kehrseite der apostolischen ἔργα erschien. Das zusammenfassende ταῦτα **17** weist zurück auf 9—16 (Ws, Loisy 769): einheitliches Ziel aller dieser Ermahnungen war das Liebesgebot 12; s. zu 11. Im Gegensatz zu der 9—16 behandelten Liebe der Jünger untereinander handelt 18—16 4 vom Hass der Welt. Die Voraussetzung, dass er die Jünger treffen werde, ist **18** sicher (εἰ μισεῖ); derselbe ist nur die Fortsetzung des gegen Christus gerichteten Hasses, daher unvermeidlich: das *wisset!* Zweitens ist er **19** sogar etwas ganz Natürliches, weil wie Christus 8 23, so auch die Seinen *nicht aus der Welt* sind (Gegensatz zu 7 7). Letzteres zunächst freilich nur, sofern sie eben mit ihrer Wahl zu Aposteln 16 aus der Welt ausgeschieden wurden. Die Frage nach dem Kanon der Auswahl selbst bleibt unberührt; aber vgl. 17 6. Demgemäss ist der Hass der Welt eine Garantie für den überweltlichen Charakter der Gemeinde. Auf das erste Moment zurückgreifend, erinnert Christus **20** an 13 16 und knüpft eine Alternative daran, indem er es der Beurteilung der Jünger anheimstellt, welcher von beiden Fällen eintreten werde. Dass es der ungünstige sei, ist aber schon Voraussetzung für **21**. Dieselbe Welt, welche an den Jüngern die Bruderliebe bewundert 13 35, hasst sie doch wieder; und zwar steht die Sache bereits so, dass das einfache Bekenntnis zum ὄνομα an sich nicht bloss überhaupt Hass erweckt wie Mt 10 22 (vgl. 24 9) Lc 6 22, sondern sogar lebensgefährliche Folgen nach sich zieht: denn ταῦτα πάντα ποιήσουσιν kann sich hier und deutlicher noch 16 3 nur auf tatsächliches Vorgehen gegen die christl. Gemeinschaften beziehen. „In der Form einer Weissagung Jesu an die Jünger schildert der Evglst seine Gegenwart“ (Htm 291). Der blosse Name wird aber die Welt darum schon in Harnisch bringen, weil

mich gesandt hat, nicht kennen. 22 Wenn ich nicht gekommen wäre
und zu ihnen geredet hätte, hätten sie keine Sünde; nun aber haben
sie keinen Vorwand für ihre Sünde. 23 Wer mich hasst, hasst auch
meinen Vater. 24 Wenn ich die Werke nicht getan hätte unter ihnen,
die kein anderer getan hat, hätten sie keine Sünde; nun aber haben
sie (es) gesehen und doch gehasst mich und meinen Vater. 25 Aber,
damit das Wort erfüllt würde, das in ihrem Gesetz geschrieben steht:
sie haben mich umsonst gehasst. 26 Wenn der Beistand kommt, den
ich euch vom Vater her senden werde, der Geist der Wahrheit, der
vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen. 27 Und auch ihr zeugt,

sie bezüglich Gottes und der göttlichen Dinge überhaupt nicht orientiert ist, aus Unbekanntschaft mit dem Sender also auch den Gesandten nicht anzuerkennen vermag. Aber mit dieser ihrer Unkenntnis **22** meine die Welt nur nicht sich etwa rechtfertigen zu können. Vielmehr ist ihr Hass unentschuldbar und ihre Unkenntnis ist Sünde, weil mit Jesu Auftreten und Selbstzeugnis die objektiven Bedingungen der Wahrheitserkenntnis gegeben waren: formell entspricht 9 41; statt εἴχον rec. A haben hier und 24 ℵBL die alexandrinische Form εἴχοσαν. Weil sonach Christus das Ganze seiner messianischen Wirksamkeit als eine Macht wertet, der nur böswilligerweise zu widerstehen ist, ***haben sie keinen Vorwand***, können keinerlei Mangel an Mitteln der Wahrheitserkenntnis vorschützen. Die spezifische Grösse dieser Sünde der Welt erhellt **23** daraus, dass sie Gottesfeindschaft in sich schliesst. Ueber die Konstruktion von **24** s. zu 6 36, sowie über die von **25** zu 1 8. Aber wie der Unglaube 12 37—40, so tritt auch der Hass der Welt nicht zufällig ein, sondern im Gefolge eines göttlichen Verhängnisses, welches Ps 69 5 oder 35 19, auch wohl 119 161 zum Ausdruck gekommen ist. Jesus spricht von „ihrem Gesetz“ als von einer ihm und den Seinen fremden Sache (Loisy 772). Dabei ist die apologetische Tendenz des Schriftzitates nicht zu verkennen (Loisy 773). Die Psalmen werden hier unter die Kategorie des νόμος gestellt wie 10 34, wo auch ὑμῶν dem αὐτῶν hier entspricht, und nach LXX heisst δωρεάν nicht gratis (Mt 10 8), sondern immerito = חִנָּם, weil Jesus mit dem, was er der Welt darbot, ihren Dank, nicht ihren Hass verdient hätte.

An jener objektiven Möglichkeit der Erkenntnis, wie sie bisher in seinem Wort 22 und Werk 24 gegeben war, soll es übrigens auch in Zukunft nicht fehlen: diese oder eine ähnliche Gedankenverbindung führt auf **26**, wo der Geist, um die Gültigkeit und Autorität seines Zeugnisses fühlbar zu machen, wie 14 17 ***der Geist der Wahrheit*** heisst. Während er 14 16 26 wie Gal 4 6 vom Vater gesandt wird, und anderswo 16 7 Christus den Geist schickt, bildet unser Vers ein Mittelglied zwischen beiden Anschauungen, insofern als hier Christus den Geist vom Vater her sendet, so dass derselbe vom Vater ausgeht: Beweis für eine Variabilität der Vorstellung, die nicht behufs Konstatierung immanenter göttlicher Subsistenzverhältnisse ausgebeutet werden will. Der Standpunkt ist vielmehr die Erde, darauf der Geist als eine von oben ausgegangene Macht zur Erscheinung kommt. Während aber in der synopt. Parallele Mt 10 19 20 = Lc 12 11 12 Gott den Jüngern nur in entscheidender Stunde mit der Eingebung seines Geistes zu Hilfe kommt, ist in dieser johann. Umformung der Geist ein eigenes Offenbarungsprinzip geworden (Loisy 774), und es tut Not, dasselbe in Verbindung wie mit Christus 16 14, so auch mit dessen Jüngern, den historischen Offenbarungsträgern, zu erhalten. Daher **27** ***und auch ihr zeugt.*** Aus der eigenen Gegenwart, die

da ihr von Anfang an mit mir seid. XVI [1] Dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr keinen Anstoss nehmt. [2] Sie werden euch von den Synagogen ausschliessen; ja es kommt eine Stunde, wo jeder, der euch tötet, Gott einen Dienst zu leisten wähnt. [3] Und dieses werden sie tun, weil sie den Vater nicht erkannt haben und nicht mich. [4] Aber dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr, wenn die Stunde kommt, euch daran erinnert, dass ich es euch gesagt habe. Ich habe euch dieses

für Jesus Zukunft ist, versetzt sich der Evglst wieder in Jesu Gegenwart, die für ihn Vergangenheit ist: *da ihr von Anfang* meiner messianischen Tätigkeit *an mit mir seid*, mithin aus eigener Erfahrung Zeugnis ablegen könnt 1 14 I Joh 1 1–3. Ueber diese μαρτυρία, das ἀπ' ἀρχῆς und das Nebeneinander von Geist und Apostelschaft s. zu Act 1 22 5 32 15 28. Es reicht also nicht aus, dieselbe Sache unter übernatürlichem und natürlichem Gesichtswinkel (dW) oder nach dem göttlichen und menschlichen Faktor (Mr) ausgedrückt zu finden oder die Jünger als das historische Prinzip der christlichen Wahrheitserkenntnis neben den Geist als das dynamische gestellt zu sehen (Wrede, Messiasgeheimnis 186 ff.). Ueberhaupt ist es nicht angängig, das Zeugnis des Geistes mit dem der Apostel — sei es auch mit Einschluss der urchristlichen Sendboten — gleichzusetzen (Loisy 774 f.). Der Geist, d. h. der Geistesträger hat, wie besonders aus 16 13 erhellt, nicht nur die apostolische Tradition weiterzuverbreiten, sondern sie auch fortzubilden (Weinel, Wirkungen 52 f. 98 164 f. 192 f.) und „die neue Erkenntnis, welche über das Urchristentum und die urapostolische Ueberlieferung hinausgewachsen ist, wird aus dem Munde Jesus selbst bestätigt und beglaubigt; aber der Zusammenhang soll erhalten bleiben, die Urapostel in ihrem Ansehen erhalten werden“ (Wzs 519 und ganz ähnlich Wernle, ZntW 1900 S. 61 f.; vgl. Htm 293). Dem Gedanken der Weiterentwicklung der christlichen Erkenntnis durch den Geist trägt auch Kr Rechnung, der in dem ewigen Parakleten den Nachfolger und Fortsetzer des Menander sieht (I 660 f. 685 688 ff. u. ö.). Ueber ταῦτα 16 **1** s. 15 11, über σκανδ. zu Mt 5 29 und **2** über ἀποσυν. zu 9 22 34 12 42, auch zu Lc 6 22. Das ἀλλά = immo (nicht nur dies, sondern auch) führt von den Zeiten der Exkommunikation in die schwereren der blutigen Verfolgung. Ueber das ἵνα s. zu 12 23. Die Verbindung προσφέρειν λατρείαν ist eigentlich unzulässig, weil ersteres vom Opferdienst in specie gesagt wird, letzteres dagegen den Kultus im allgemeinen bedeutet; doch erhellt die nahe Verwandtschaft beider Begriffe aus Rm 12 1 Hbr 9 6. Der jüd. Grundsatz Bemidbar rabba 329 1, wonach wer das Blut der Ungerechten vergiesst, Gott ein Opfer darbringt, war 11 50 im Grunde auch schon auf Jesus zur Anwendung gekommen. Dass zunächst jüdische, nicht heidnische Verfolgungen erwähnt werden (O. Htzm 278 f.), entspricht dem geschichtlichen Gang und bedarf zu seiner Erklärung schwerlich des Hinweises auf die frische Erfahrung des zweiten jüd. Krieges (Hgf, Einl. 739; gegen ihn Loisy 776). Nochmals gedenkt Christus **3** = 15 21 (vgl. 5 37 38) dieser unentschuldbaren Blindheit, um sodann **4** mit abbrechendem ἀλλά = at den schon 1 gezogenen Schlussstrich zu erneuern, wie auch ταῦτα auf die 2 erfolgte Exemplifikation des ταῦτα 1 zurücksieht. Auf dieselben Ereignisse bezieht sich auch αὐτῶν, wenn man es nicht bloss hinter μνημονεύητε (gegen DL syr sin), sondern auch hinter ὥρα (ABL it vg gegen ℵD syr sin) liest, und ἐξ ἀρχῆς ist = ἀπ' ἀρχῆς 15 27. *Von Anfang an* die Leidensperspektive zu eröffnen, wäre unnötig gewesen: Erinnerung an den synopt. Pragmatis-

aber nicht von Anfang an gesagt; denn ich war mit euch. [5] Jetzt aber
gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat; und keiner von euch
fragt mich: wo gehst du hin? [6] sondern, weil ich dieses zu euch ge-
redet habe, hat die Betrübnis euer Herz erfüllt. [7] Aber ich sage euch
die Wahrheit: es nützt euch, dass ich fortgehe. Denn, wenn ich nicht
fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; wenn ich aber
gegangen bin, werde ich ihn zu euch schicken. [8] Und wenn jener
gekommen ist, wird er die Welt überführen in Bezug auf Sünde, Ge-

---

mus (s. zu Mc 8 34 = Mt 16 24 = Lc 9 23). ***Denn ich war*** persönlich ***mit***, bei, unter ***euch***: hat kaum eine erkennbare selbständige Bedeutung, sondern leitet zum folgenden Gedanken des Weggangs über (O. Htzm 279). Damit erst beginnen auch wieder die Trostmotive, welche man unberechtigterweise auch in die Partie 15 18–27 überträgt (gewöhnliche Ausl.); diese aber hat nach 16 1 nur vorbereitende Verständigung über das Unvermeidliche gebracht, welches 16 2 3 näher in Sicht tritt (Ws). Die ausführliche Belehrung 5–15 hat in der Schilderung der Wirksamkeit des Parakleten gegenüber der Welt und im inneren Leben der Gläubigen ihren Mittelpunkt. Das νῦν **5** steht im Gegensatz zu ἐξ ἀρχῆς. ***Und*** in welche Stimmung seid ihr bei diesem meinem bevorstehenden Scheiden versetzt! ***Keiner fragt: wohin gehst du?*** Vor Betrübnis über das ὑπάγειν an sich verloren sie das Interesse an dem ποῦ desselben, worauf doch alles ankäme. In der Tat fragen sie erst 17, welche Bewandtnis es habe mit dem Hingang Jesu, und heben auch das πρὸς τὸν πατέρα hervor. Ignoriert aber wird das 13 36 14 5 gemeldete Domine quo vadis? Diese Tatsache kann man dadurch nicht aus der Welt schaffen, dass man (mit Ws) als Sinn der Worte Jesu ermittelt: jetzt weiss jeder von euch, wohin ich gehe. Denn zu dieser Feststellung würde das Folgende 17 18 keineswegs stimmen (Loisy 778). Auch das ταῦτα **6** geht nicht etwa auf die 2 prophezeiten Verfolgungen, sondern auf das ὑπάγειν. Denn im Folgenden tröstet Christus nur über seinen Weggang, und mit ἵνα **7** wird wie 11 50 angegeben, für welchen Zweck es zuträglich sei, dass er hingeht; vgl. 7 39 14 16 28. Also Rechtfertigung, weshalb Christus angesichts der vorausgesehenen Gefahr die Jünger doch verlässt. Der Gottesgeist hilft den Jüngern im Kampf mit der Welt durch sein „Strafamt" 8–11. Bei dem ἐλέγχειν = convincere, arguere **8** (s. zu 3 19; über das ἐλέγχειν als Tätigkeit Gottes und des Messias handelt P. Volz, Jüd. Eschatol. 265 f.) ist an das Bewusstsein der Schuld gedacht, zu welchem es kommen soll, so dass auf Seiten des Geistes „der moralische Sieg" (Gdt), auf Seiten der Welt die abgerungene Erkenntnis ihres Unrechtes zu liegen kommt. Das Zeugnis des Geistes 15 26 wird zu einer überführenden und züchtigenden Tätigkeit, zu einer Strafpredigt (vgl. I Kor 14 24), deren drei „grosse Gegenstände" (Ew), gleichsam ihre Themata angegeben werden mit den Worten ἁμαρτία, δικαιοσύνη, κρίσις, welche absolut, d. h. abstrakt genommen werden müssen: es dürfen keine Subjekte im Genetiv dazu ergänzt werden, als z. B. zu ἁμαρτία ein τοῦ κόσμου, zu δικαιοσύνη ein μου, zu κρίσις ein τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου nach 10 11, weil sonst im letzten Gliede eine unerträgliche Tautologie entstünde (Loisy 779). Die Jünger hatten sich gegen die Autorität der ἄρχοντες für die Sache Jesu erklärt. Daher der Hass der Welt 15 18 19. Diese konnte sich nicht Unrecht geben lassen. Es kommt somit zu einem Rechtshandel, einer Streitsache zwischen der Welt und der Jüngerschaft. Dieser Streit bezog sich darauf, auf welcher Seite die ἁμαρτία, auf welcher die

rechtigkeit und Gericht. [9] In Bezug auf Sünde, weil sie nicht an mich glauben; [10] in Bezug auf Gerechtigkeit, weil ich zum Vater hingehe und

δικαιοσύνη liege. Nun sollte eben dieser Streit eine vorläufige tatsächliche Entscheidung, eine κρίσις finden im Tode Jesu. Allein eben dieses Moment machte den Handel nur noch verwickelter, sofern der Tod erst recht zum Kontroverspunkt wurde: unter jüd. Gesichtswinkel betrachtet durchstrich die schliessliche Niederlage das ganze Lebenswerk (τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ), nach christl. Ansicht bedeutete sie, ausgelegt durch die nachfolgende Auferstehung, endgültigen Sieg über das Reich des Bösen. Hier ist nun der Punkt, wo der hl. Geist als Helfer, ja als Rechtsbeistand eingreift. Neuerdings hat sich eine ganz andere Auffassung des ἐλέγχειν geltend gemacht (Weinel, Wirkungen 183—190). Die Weissagung Jesu 16 7–11 wie das Wort 3 20 sollen der Wiederhall gewisser Vorgänge sein, bei denen in der christlichen Gemeinde anwesende Ungläubige durch Pneumatiker in geheimnisvoller Weise ihrer verborgenen Sünden überführt worden sind. Aber dagegen ist zu bemerken, dass die Rede von dem ἐλέγχειν als der Aufgabe des Geistes älter als das Christentum ist (vgl. Sap 1 3 5 8 9 und auch Test. Jud. 20), also nicht wohl von Vorfällen der angedeuteten Art ausschliesslich veranlasst sein kann. Es ist den Jüngern gut, dass ihr Herr hingeht, weil dann der Geist kommen und die Frage, wer Recht hat, auf eine evidente, die Welt zur Beschämung bringende Art zur Entscheidung führen wird, indem er zuerst zeigt, auf welcher Seite die Sünde liege, dann auf welcher Seite die Gerechtigkeit sich finde, endlich, wie demnach die vorläufige κρίσις, welche im Tode Jesu lag, zu beurteilen sei. Erstlich also **9** ***in Bezug auf Sünde.*** Das ὅτι in den drei Sätzen wird entweder gefasst = insofern als (s. zu 2 18) oder als Kausalitätsangabe oder als Objektspartikel. Im letzteren Fall stehen die drei Sätze rein in Apposition zu den drei Substantiven. Der Geist wird der Welt vorhalten und Anerkennung dafür abzwingen, dass eben darin die Sünde besteht, dass man nicht glaubt, dass also der Unglaube ihre grosse und allumfassende Sünde ist, vgl. 3 20 15 22. Also auf Seite der Welt ist das Unrecht. Dagegen **10** ***in Bezug auf Gerechtigkeit,*** dass dieselbe auf Seiten Jesu liegt, der sich von der Welt scheidet (O. Htzm, ZThK 1891 S. 415) und mit seinem Hingang zum Vater nur einen Beweis seines göttlichen Rechtes gibt, 8 21; der Kommentar dazu steht Act 2 36 3 15. So leicht aber auch δικ. hier = „gerechte Sache Christi“ genommen wird (Cr 324), so bleibt es doch vielmehr seine persönliche Eigenschaft. Den die Welt für einen Sünder hielt 9 24 und demgemäss tötete 18 30, der stellt sich als der δίκαιος und ἅγιος schlechthin heraus I Joh 2 1 29 3 7 Act 3 14 7 52 I Pt 3 18: δικαίου γὰρ γνώρισμα τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν καὶ συνεῖναι αὐτῷ (Euth, aber auch moderne Ausl. wie Pfl, ZwTh 1869 S. 405; Urchristentum II 489). Dass die Jünger ihn hinfort ***nicht mehr*** sehen, wird angeschlossen, um fühlbar zu machen, wie dieser bisherige Gegenstand ihrer Klage und Trauer nur als Folie für den Zustand der Uebersinnlichkeit begriffen sein will, in welchen Christus mit seinem Hingange definitiv eintritt (6 62), folglich in Wahrheit den Triumph derer besiegelt, die den Prozess gewinnen. Indem Christus den Antritt des überirdischen, für sterbliche Augen unerreichbaren Daseins bereits als Beleg für seine δικαιοσύνη verwertet, antizipiert er aber vom dritten in Aussicht gestellten Momente die positive Kehrseite: ist er eben durch seinen Hingang als der siegreiche Herr erwiesen, so ist ebenso gewiss der Teufel, der ihm den Tod bereitet hat 13 2 27, der unterliegende Teil (O. Htzm 280). Nur dieses negative Moment kommt daher

**ihr mich nicht mehr schaut; 11 in Bezug auf Gericht, weil der Fürst
dieser Welt gerichtet ist. 12 Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber
ihr könnt es jetzt nicht tragen. 13 Wenn aber jener kommt, der Geist
der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit einführen. Denn
nicht von sich aus wird er reden, sondern, was er vernimmt, wird er**

noch **11** zur Ausführung: scheinbar ist der Tod Jesu ein Sieg des Bösen gewesen, in Wahrheit ist der Teufel dadurch wie der Gottwidrigkeit, so auch der Ohnmacht seines Tuns überwiesen; er ***ist gerichtet:*** wie 10 θεωρεῖτε vom Standpunkte des ὑπάγω gesagt (Ws); s. zu 12 31. „Das Gericht über die Welt, welches die Urgemeinde von der zukünftigen Ankunft des Messias erwartet, sieht also der hellenistische Evglst schon vollzogen in der Tatsache, dass Christus durch seinen Tod und seine Verklärung im Geist der Gemeinde als der Heilige Gottes und siegreiche Ueberwinder der Welt erwiesen ist“ (Pfl II 489). Dem „Strafamt“, zu dessen so individueller Ausführung den Evglsten wohl nur ein Blick auf die beginnende Tätigkeit der christl. Apologetik veranlassen konnte (Htm 293), tritt 12—15 das „Lehramt“ des Geistes zur Seite: dort überführt er die Ungläubigen, hier ergänzt er an und in den Jüngern die unvermeidlichen Rückstände im Werke Christi. Als Meister nicht bloss im Reden, sondern auch im Schweigen, teilt Jesus **12** von dem, was er im Vorrat hat (ἔχειν wie 8 6), nichts zur Unzeit aus; s. zu 15 15. Mit pädagogischer Schonung hält er zurück, was sie ***jetzt nicht tragen*** können, weil es für ihre Fassungskraft zu schwer ist. Dieses „schwer“ bietet ganz dieselbe Metapher wie βαστάζειν. Seine Last soll immer leicht sein Mt 11 30, vgl. ferner I Kor 3 1 2 οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς . . . οὔπω γὰρ ἐδύνασθε. Uebrigens legt die kathol. Ausl. in das πολλά ohne weiteres den ganzen Inhalt der Tradition: zum mindesten kompendiarisches Verfahren; während die protest. Ausl. dabei bleibt, dass zwar nicht dem Umfange, aber wenigstens der Art nach nichts anderes mehr zu offenbaren war, als was Christus selbst und durch seine Apostel bezeugt hat; vgl. H. Htzm, Kanon und Tradition 350 439 f. Erst **13** ***jener*** (auf 8 zu beziehen), ***der Geist der Wahrheit*** (14 17 15 26), wird in den ganzen Zusammenhang der in Christus gegebenen Wahrheit einführen; vgl. Ps 25 5 ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου. Da übrigens ὁδηγεῖν (von der σοφία ausgesagt Sap 9 11 10 17) in LXX häufig mit ἐν verbunden wird, steht die LA ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ ℵDL ebenbürtig mit der anderen εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν AB (rec. εἰς πᾶσαν τὴν ἀλ.) da. Wie Hermes-Nus die Seele zur Erkenntnis leitet (ὁδηγεῖν s. Reitzenstein, Poimandres 23. Dieterich, Abraxas 1891 S. 18 76 ff.), so wird für die Christen der Geist Wegführer sein auf dem ganzen Gebiete der Wahrheit, der Gemeinde zum immer reichlicheren Bewusstsein alles dessen verhelfen, was ihr an Schätzen der Gotteserkenntnis in Christus gegeben ist. Diese Eigenschaft des Geistes, Offenbarungsquelle zu sein, beruht darauf, dass er, so wenig als Christus 7 17 14 10, ***von sich selbst*** aus, sondern, wie Christus 3 32 8 26 12 49, nur das, aber auch ***alles das reden wird, was er*** vom Vater (15 26) vernommen hat (A rec.), ***vernimmt*** (ℵL) oder vernehmen wird (BD). Eine Spezies zu diesem Genus bilden τὰ ἐρχόμενα: eine besondere Funktion des Geistes ist die Belebung der ἐλπίς durch Enthüllung der Zukunft; auch die eschatologischen Dinge sollen durch ihn geoffenbart werden. Gerade in schweren Verwickelungen wird er die Jünger den Ausgang in Herrlichkeit, die endgültige Entscheidung zum Sieg schauen lassen, wie in den Weissagungen der christl. Propheten und Apokalyptiker

reden und euch das Kommende verkündigen. [14] Jener wird mich verherrlichen, weil er aus dem Meinigen nehmen und euch verkündigen wird. [15] Alles, was der Vater hat, ist mein; deshalb habe ich gesagt, dass er aus dem Meinigen nimmt und euch verkündigen wird. [16] Eine kleine Weile und ihr schaut mich nicht mehr; und wiederum eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen. [17] Da sagten einige seiner Jünger zu einander: was ist das, was er uns sagt: eine kleine Weile und ihr schaut mich nicht, und wiederum eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen? und: ich gehe hin zum Vater? [18] Sie sagten also: was ist das, was er sagt: eine kleine Weile? wir wissen nicht, was er redet. [19] Jesus erkannte, dass sie ihn fragen wollten und sagte zu ihnen: ihr forscht darüber unter einander, dass ich gesagt habe: eine kleine Weile und ihr schaut mich nicht, und wiederum eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen? [20] Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr werdet weinen und klagen, die Welt aber wird sich freuen; ihr werdet traurig sein, aber eure Trauer soll zu Freude werden. [21] Das Weib, wenn es gebiert, ist traurig, weil seine Stunde gekommen ist; wenn es aber das Kind geboren hat, denkt es nicht mehr an die Not um der Freude

geschehen ist. Wie aber dieses πνεῦμα ἅγιον schon in seiner Existenz abhängig ist von der Vollendung des Sohnes 7 39, so wird es auch **14** nur bewirken, dass der Sohn in seiner Herrlichkeit immer mehr erkannt wird. 11 4 12 23 13 31. Denn so sehr ist dieser, wie II Kor 3 17, Inhaber und Verfüger über das ganze Gebiet des Geistes, dass letzterer durchaus auf ihn gewiesen ist, nicht unabhängig von ihm lehren und unterweisen kann 14 26. Scheinbar nur liegt darin, dass der Geist bloss den Sohn verherrlicht und von dem nimmt, was des Sohnes ist, eine Beschränkung, ja, wenn doch die Rede des Geistes 13 auf ein Hören vom Vater zurückgeführt war, ein Widerspruch. Denn **15** was des Sohnes ist, das ist ja auch des Vaters; sein Eigentum reicht so weit wie dasjenige des Vaters 17 10, vgl. Lc 15 31. Das Präs. λαμβάνει steht, weil das Nehmen ein stetiges ist, und εἶπον sieht auf 14 zurück.

Die Verheissung **16** knüpft an 10 14 18 19 an und ὄψεσθέ με kann schon um des mit dem ersten μικρόν korrespondierenden πάλιν μικρόν willen nicht auf die Parusie (Aug), sondern nur auf die Auferstehung (Ldt, Ws, Schz), aber unter derselben Einschränkung wie 14 18 ἔρχομαι (vgl. Calm 405 f.) bezogen werden. Da A syr sin rec. ὅτι ἐγὼ ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα aus **17** antizipiert ist, müssen hier die τινές (s. zu 7 40) an 5 10 denken. Ist aber sein Scheiden ein Hingang zum Vater, so können sie sich jetzt um so weniger in die verheissene baldige Wiederkehr, in den plötzlichen Wechsel finden. Denn das doppelte μικρόν erscheint **18** als die Pointe der Unverständlichkeit. Ein Wiedersehen am jüngsten Tage hätten sie sich schon vorstellen können. Jesus merkt **19**, ja hört (etwas anders 6 61), was sie bewegt, und nimmt ihnen das Fragen ab. Das Weinen und Wehklagen der Jünger über seinen Tod (θρην. bezeichnet speziell die Totenklage) wird **20** noch tragischer durch den Kontrast der Freude der Welt (Ws). Aber es muss und wird zur Freude werden, wie 20 20 zeigt. Und zwar **21** plötzlich, wie man solchen jähen Wechsel auch sonst wahrnimmt, z. B. beim gebärenden Weibe (ἡ γυνή generisch wie ὁ δοῦλος 15 15), deren *Stunde*, die kritische, aber mit der Bestimmung des Weibes gegebene, *gekommen ist*. Die Vergleichung ist glück-

willen, dass ein Mensch zur Welt geboren ist. [22] Auch ihr nun seid jetzt zwar traurig; ich werde euch aber wieder sehen, und euer Herz wird sich freuen, und niemand nimmt eure Freude von euch. [23] Und an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen. Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wenn ihr den Vater etwas bitten werdet, wird er es euch

---

lich, weil nur ein Augenblick zwischen dem höchst gesteigerten Schmerz und der innigsten Freude liegt und weil die Kausalität von beidem identisch ist. So trauern die Jünger über den Weggang Jesu, bis ihnen dieser plötzlich durch die Auferstehung als Verklärung erscheint. Uebrigens ist schon im AT das Auferstehen eines neuen Israel mit einer schweren Geburt verglichen Hos 13 13 14 Jes 21 3 26 17 37 3 66 7–9 Mch 4 9 10 5 2 (vgl. auch IV Esra 16 39 40), wozu noch insonderheit in der jüdisch-christl. Weltanschauung die auf die angeführten Stellen zurückgehenden ὠδῖνες τοῦ Χριστοῦ (s. zu Mc 13 9 = Mt 24 8) kommen (O. Htzm 121 282). Statt dieselben samt der durch sie eingeleiteten Parusie in die Zukunft zu verlegen, lehrt der Evglst diese Wehen in den Abschiedsschmerzen der Jünger erkennen. Ihm also liegen sie in der Vergangenheit, und die neue Welt ist schon da (Hsr IV 434 f.). Loisy (788) geht weiter und deutet alle Einzelheiten: „la femme de la comparaison paraît être la même que la femme de l'Apocalypse (c. 12), la synagogue croyante, mère du Christ, l'humanité fidèle, mère des élus; les douleurs qui précèdent la naissance de l'enfant, c'est-à dire la résurrection du Sauveur, figurent les maux qui précèderont son retour glorieux, les épreuves de l'Église chrétienne; l'heure de l'enfantement, l'heure de la passion et de la résurrection. figure l'heure de la crise finale et de la parousie; l'homme naissant, le Christ ressuscité, est le Christ glorieux, l'homme donné à l'humanité pour son salut, et qui représente aussi en sa personne l'humanité sauvée". Die Bezeichnung des Resultates der Geburt als ἄνθρωπος charakterisiert das Selbstgefühl der Mutter (Ws), aus deren Erinnerung selbst der Schmerz gewichen ist (οὐ μνημονεύει) über dem fröhlichen Anblick. Dem entsprechend haben **22** auch die Jünger *jetzt zwar Trauer*: νῦν μὲν λύπην ἔχετε ℵBC (vgl. 6) gegen A λύπην μὲν νῦν ἕξετε. Dass in ὄψεσθέ με 19 jedenfalls die Erfahrung der Auferstehung mit eingeschlossen ist, geht aus dem korrespondierenden ὄψομαι ὑμᾶς hervor; ebenso gewiss aber auch aus αἴρει (statt BD ἀρεῖ), dass diese Erfahrung nicht als vorübergehend, vielmehr als Einleitung und Gewähr ständiger Geistesgemeinschaft gedacht ist. *Euer Herz wird sich freuen* ist wörtlich aus Jes 66 14 LXX. Glückliche Folge und Beweis der stattgehabten Wiedervereinigung ist es, wenn **23** *an jenem Tage* (s. zu 14 20) sie ihn nichts mehr fragen oder bitten werden: auf jene Uebers. scheint 5, mehr noch 19 30 ebenso dringlich zu führen, wie die Parallele 26 auf diese; vgl. Wzs, NT: ihr werdet mich um nichts angehen. Nun heisst ἐρωτᾶν bei Klassikern nur fragen, wozu im Hellenismus die Bedeutung bitten tritt, s. zu Lc 4 38; letztere herrscht z. B. bei Hermas konstant, während fragen ἐπερωτᾶν heisst (Zn, Hermas 488). Im 4. Evglm laufen beide Bedeutungen durcheinander. Freilich spricht gegen die Uebers. bitten (seit Chrys die übliche; auch Ws, O. Htzm 282) der Umstand, dass die Jünger den Herrn bisher niemals um etwas gebeten, wohl aber öfters gefragt haben. Zudem gerät sie mit 14 13 14 in Kollision und beruht überhaupt auf dem Missverständnisse, als ob das folgende αἰτήσητε τὸν πατέρα den Gegensatz zu ἐμέ darstellen sollte (so Ws). Aber wenn überhaupt zwischen ἐρωτᾶν und αἰτεῖν ein Unterschied besteht, so ist es der, dass bei letzterem Wort das erbetene Objekt, dagegen

in meinem Namen geben. 24 Bis jetzt habt ihr nichts in meinem Namen
erbeten; bittet und ihr werdet empfangen, damit eure Freude völlig sei.
25 Dieses habe ich in Bildern zu euch geredet; es kommt eine Stunde,
da ich nicht mehr in Bildern zu euch reden, sondern euch offen über
den Vater Kunde geben werde. 26 An jenem Tage werdet ihr in meinem

---

bei ersterem die angegangene Person in Betracht kommt (E. Abbot, The authorship 113—136). Der Gegensatz wäre also schief ausgedrückt, und zudem bringt der Satz ein zur πλήρωσις der Freude gehöriges Moment, dient also nur zum Abschlusse des Vorangehenden, während wie überall, so auch hier ἀμὴν ἀμήν einen relativ neuen Ansatz anzeigt, der etwas unvermittelt, wie 5 25, das Thema vom Geist einführt. Neuerdings gibt man sich diesen „mühsam“ zusammengesuchten und „völlig nichtssagenden“ (Ws 449) Gründen für die Gleichung ἐρωτᾶν = fragen mit Vorliebe gefangen (Loisy 789, Calm 407, Htm 293 f.). Doch bezieht sich der Wegfall aller Fragen nicht gerade auf Act 1 6 (Pfl II 379 f.), sondern charakterisiert nur die selbständige Erleuchtung der mündigen Gemeinde, die ihren Herrn und Meister ganz verstehen, keine ungelösten Rätsel mehr auf dem Herzen tragen wird 6 45 21 12. Als ein davon zu unterscheidendes, zweites Moment, dadurch sich die 22 verheissene Höhe des Christenstandes charakterisiert (Mr), tritt die Gewissheit der Gebetserhörung hinzu, s. zu Mt 18 19. Gehört ἐν τῷ ὀνόματί μου vor δώσει ὑμῖν (AD it syr sin rec.), so liegt die Parallele in 14 13 14 15 16; dagegen in 14 26, wenn es am Schlusse steht (ℵBCL); s. zu 26. Bisher, d. h. so lange Jesus nicht heimgegangen war und in göttlicher Majestät beim Vater thronte, bestand **24** auch noch keine Möglichkeit, den Namen Jesu in betendem Anruf zu nennen; s. zu 14 13. Jetzt aber soll ihre ***Freude vollendet,*** auf ihr Vollmass gebracht werden 15 11, dass den Jüngern als Folge des Gebetes „im Namen Jesu“ eine gedeihliche Berufswirksamkeit 14 12–14 15 16, der ganzen Christenheit eine zuvor nicht gekannte Siegesgewissheit geschenkt wird; s. zu 14 14. Eine Wendung in der Richtung nach dem Schlusse kündigt sich schon **25** an, wo ταῦτα weder auf 23 24 (Ws), noch auf das von 16 (Schz, J. Réville 259 f.) oder 19 (Ldt) an Gesagte, noch überhaupt auf einzelne „Rätselworte“ (O. Htzm 135) zu beschränken sein wird: wenn nicht die „ganze Verkündigung Jesu“ (Htm 294; vgl. Wrede, Messiasgeheimnis 196 205 251. Loisy 792), so ist es doch wenigstens der ganze Zyklus von Abschiedsreden, deren figürlicher (s. zu 10 6) und darum nur relativ richtiger Ausdruck der adäquaten und direkten Mitteilungsform (παρρησίᾳ = gerade heraus, wie 11 14) gegenübergestellt wird, welcher sich Christus bedienen wird, wenn er nicht mehr durch das Medium der Bildersprache, nicht mehr durch die dumpfen und stumpfen Laute der Menschenzunge, sondern Geist zu Geist wird sprechen können von dem „Himmlischen“ (s. zu 3 11), was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat I Kor 2 9 3 1–3. Auch dafür wird „die Stunde kommen“, wie 4 21 23 5 28 16 2, nämlich mit seiner Erhöhung (Ws). Aber auch das Echo, das solche Rede findet, auch die Antwort der Gemeinde auf Erden wird **26** als Gebet im Namen Jesu eine vollendetere Form aufweisen, so dass, wie I Kor 15 24 28 das interregnum Christi, jetzt auch seine Mittlerstellung und die noch 14 16 17 9, namentlich aber auch I Joh 2 1 geübte intercessio formaliter verschwinden (O. Htzm 85 169) und ein ganz direktes Wechselverhältnis zwischen Gott und der selbständig und mündig gewordenen Gemeinde eintreten wird, kraft welches diese im Namen Jesu betet 24, jener in demselben Namen Gebete erhört 23. Einer

Namen bitten, und ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde; [27] denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr Liebe zu mir gewonnen habt und zum Glauben daran gekommen seid, dass ich von Gott ausgegangen bin. [28] Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater. [29] Seine Jünger sagen: siehe, jetzt redest du offen und gebrauchst kein Bild. [30] Jetzt wissen wir, dass du alles weisst und nicht nötig hast, dass jemand dich fragt; deshalb glauben wir, dass du von Gott ausgegangen bist. [31] Jesus antwortete ihnen: jetzt glaubt ihr? [32] Siehe, es kommt eine Stunde, und sie ist gekommen, wo ihr zerstreut werdet

vermittelnden Fürbitte bedarf es nämlich nicht weiter (vgl. Philo bei Bsst, Relig. d. Judent.[2] 518), weil **27** *er selbst, der Vater, euch liebt*: in Anbetracht ihrer Liebe zu Christus, dem von Gott Geliebten, also aus Liebe zum Sohne (die Perfekta πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε als Präsentia der vollendeten Handlung) erhört Gott die Bitten der an den letzteren Glaubenden. Den Inhalt dieses Glaubens fasst zum Schlusse **28** (Bengel: recapitulatio maxima) = 13 3 zusammen, wobei entweder wie 8 42 ἐκ (BCL) oder παρά (אA rec.) τοῦ πατρός zu lesen ist. Dankbar für das offene Wort nehmen **29** die Jünger das Gespräch noch einmal auf und freuen sich, schon *jetzt* erfüllt zu sehen, was ihnen 25 erst für die Zukunft verheissen war; schon *jetzt* haben sie **30** ihn als den Mann göttlichen Wissens 2 25 kennen gelernt. Aber schwerlich deshalb, weil er ihnen 19 ihre zweifelnden Fragen vom Gesicht abgelesen hat (Gdt, Schz, Ws); denn nach 16—18 bedurfte es dazu keines übermenschlichen Scharfsinnes. Somit halten sie das, freilich etwas anders gemeinte und in die Zukunft verlegte, ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν für schon jetzt statthaft (dW, Mr, Ldt). *Darum* (ἐν τούτῳ wie Act 24 16) *glauben wir:* dass es mit diesem Glauben trotz des problematischen Charakters der aufgebotenen Beweismittel seine Richtigkeit habe, wird ihnen nicht bloss vorher 27 und nachher 17 7 8, sondern auch ausdrücklich **31** bezeugt, selbst wenn ἄρτι πιστεύετε nach Anleitung der Parallelen (s. Einl. III 2) als Frage gedacht werden muss: *jetzt* schon *glaubt ihr?* Wie aber die Motive ihres Glaubens von noch kindlichem Verständnisse zeugten, so wird **32** auch die nächste Zukunft die Schwäche desselben praktisch bewähren. Der Glaube erweist sich als „Augenblickserscheinung“ (Wrede, Messiasgeheimnis 191 193). Die bevorstehende Probe wird zum Resultate haben (ἵνα wie 2 12 23 13 1), dass die Jünger ihre Gemeinschaft aufgeben (τὰ ἴδια, scil. οἰκήματα, wie 19 27) und ihren Meister allein lassen: Parallele zu der, auf dem Wege nach Gethsemane gesprochenen, Weissagung Mc 14 27 (Sach 13 7) auf Mc 14 50. Nur so können die Worte verstanden werden, nicht aber als Abschiedskundgebung des Meisters Menander an seine Freunde, die reisefertig dastehen, um sich als Wanderprediger in der Welt zu zerstreuen, in der sich jeder eine eigene Stätte des Bleibens und Wirkens wählen wird (Kr I 703 f.). Freilich kann nicht geleugnet werden, dass die synoptische Reminiszenz zu dem johanneischen Schema eigentlich wenig stimmt. Im 4. Evglm fliehen die Jünger nicht, sondern ziehen sich, durch die Fürsprache des Herrn gedeckt (18 8 9), ruhig zurück. Vor allem begeben sie sich nicht εἰς τὰ ἴδια; denn der Tag der Auferstehung findet sie alle in Jerusalem. Zwei Jünger folgen dem Herrn bis in den Hof des Hohenpriesters, und einen sehen wir sogar zu Füssen des Kreuzes. „L'évangéliste ne s'est pas inquiété de ces contradictions“ (Loisy 796). Aus

ein jeder in seinen Ort und mich allein lasst; doch ich bin nicht allein, weil der Vater mit mir ist. [33] Dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Drangsal; aber seid

dem Bewusstsein, wie unangemessen die Rede von einer verlassenen und hilfsbedürftigen Stellung des Sohnes Gottes sei, der doch mit dem Vater in unlöslicher Gemeinschaft und unabhängig von irdischem Schicksalswechsel steht (8 29), fliesst sofort die Berichtigung καί (nachdrucksvolle Einführung des Gegenteils vom Erwarteten) οὐκ εἰμὶ μόνος: fast Korrektur von Mc 15 34 = Mt 27 46 (Loisy 796). An die düstere Vorhersagung reiht sich **33** ein Triumphwort, das etwa an Lc 12 32 22 29 seine synopt. Parallelen hat (Pfl II 380). Noch deutlicher als 25, bezieht sich ταῦτα auf den ganzen zweiten Zyklus der Abschiedsreden zurück (gewöhnliche Ausl.). Die Jünger sollen *in* der Verbindung mit *mir* durch die Liebe *Frieden* wie 14 27 haben. Die *Bedrängnis* ist dieselbe wie 21. Wie er 14 30 dem letzten Feind siegesmutig entgegengeht, so feiert er hier den Sieg als schon erfochten: in treuer Erfüllung seiner Berufspflicht, die in dem Entschluss, die Gegenwirkungen der Welt geduldig über sich ergehen zu lassen, gipfelte, besteht seine weltüberwindende Tat (Ritschl III [3]434), die sich I Joh 4 4 5 4 5 in den Seinigen wiederholen soll Rm 8 37.

Die eschatologischen Reden seiner Vorgänger (Mc 13 5—37 = Mt 24 4—25 46 = Lc 12 35—48 17 7—10 20—37 19 11—27 21 8—36) ersetzt Joh mit Abschiedsreden, welche den populären Gedanken einer συντέλεια τοῦ αἰῶνος (s. zu Mt 13 39) durch die Parusie zwar nicht in der radikalen Weise des Marcion, welcher Lc 9 27 21 32 strich, verleugnen (s. zu 14 3), aber doch bei aller Anerkennung für die Motive der christl. Prophetie (s. zu 16 13) in erkennbarstem Gegensatze zu den chiliastischen Erwartungen des vulgären Christentums und allem, in der Richtung nach dem Montanismus wirkenden, Treiben dermassen in der Schwebe halten, dass mit demselben, in die Zukunft weisenden, ἔρχομαι auch schon das, in des Evglsten Vergangenheit liegende, Osterereignis gemeint sein kann (s. zu 14 18), dessen Konturen überhaupt verhältnismässig am deutlichsten aus dem Duft dieser Atmosphäre in Sicht treten (s. zu 16 16), dennoch aber stets wieder in ein, mit geistigeren Farben gemaltes, Bild unmittelbar gegenwärtigen Besitzes sich auflösen (s. zu 14 19 16 22), dessen Bedingungen sogar rein innerlicher, sittlicher Art sind (s. zu 14 23). Insofern bilden diese weltvergessenen Reden einen Beleg für das correggieske Helldunkel, welches dem ganzen Evglm zuerkannt werden will (Str 144). Mit sanfter Hand löst der Scheidende die Seelen der Jünger von seiner irdischen Erscheinung und sinnlichen Gegenwart, indem er die auf der Erde zurückgelassenen Seinigen zur Haltung seiner Gebote verpflichtet und ihnen als Lebensaufgabe eine Arbeit, darin sich ihre Liebe betätigen soll, in die Hand gibt, um ihnen eine viel realere Geistesnähe in Aussicht zu stellen, als deren Urheber bald der Paraklet als von ihm persönlich unterschiedenes Wesen (s. zu 14 16), bald doch wieder er selbst in eigenster Person (s. zu 16 25) erscheint. Denn der hl. Geist ist hier wesentlich die andere Form, in welcher das an Jesu irdische Erscheinung gebunden gewesene Leben nach Aufhebung derselben wirksam wird (Pfl II 485 f.), also ein anderer als er und doch wieder derselbe, nur nicht mehr in rasch vorüberschwebender Menschengestalt. Vielmehr soll nunmehr alles, was jetzt, so lange sie sich seiner Gegenwart erfreuen konnten, nur in irdisch prekärer, zerbrechlicher Form da ist, als gesicherte geistige Errungenschaft wiederkehren und ihnen als ewiger Besitz zufallen. Den Bitten der Gemeinde wird der Erhöhte mit Taten antworten 14 13 14. Reichliche Gebetserhörung wird sie für alle Einbusse entschädigen. Gemeinschaft, Wechselrede, Liebesaustausch sollen nicht aufhören. Dauernde Vereinigung des Erhöhten mit

**getrost, ich habe die Welt überwunden. XVII 1 Dieses sagte Jesus,
und seine Augen zum Himmel erhebend sprach er: Vater, die Stunde
ist gekommen; verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherr-
liche, 2 wie du ihm Vollmacht gegeben hast über alles Fleisch, damit**

den Seinen, das ist (s. auch vorher 12 26 und nachher 17 24) der allgemeinere Hintergrund, in dessen Aether speziellere Vorgänge, wie Auferstehung und Geistesmitteilung, wo sie erkennbar geworden zu sein scheinen, doch sofort wieder wie dissolving views zerfliessen. Die Reden „schillern in absichtlicher Unbestimmtheit zwischen dem persönlichen Kommen und Sichsehenlassen des Auferstandenen und seinem unsichtbaren Kommen in der bleibenden und innerlichen Gegenwart des Geistes" (Pfl II 485). Mit dem Unterschied von Diesseits (14 23 μονή) und Jenseits (14 2 μοναί) ist aber auch der von Einst und Jetzt verschwunden. Der „Tag des Herrn", der die at. wie nt. Geschichte abschliesst, spielt auch noch hier seine Rolle, und insofern schon ist die Parusie nicht einfach gestrichen. Andererseits vertritt „jener Tag" 14 20 = 16 23 doch wieder nur die Anschauung der Vollendung, die lange Aera des Geistes vom Moment der Auferstehung bis zu jeder Stunde, da das Evglm in den Gemeinden verlesen wird (s. zu 14 20), daher er auch nur in Betracht gezogen wird nach den Veränderungen, welche für die Jünger, d. h. für die in ihnen repräsentierte Gemeinde (W. Brk 90), in ihrem Verhältnis zu Gott, zu Christus, zum Geist eintreten werden (s. zu 16 23 26). „Das Reich des hl. Geistes ist im 4. Evglm die Zukunftsperiode des Christentums" (Schkl, Christusbild 394), und was sich in solcher Verselbständigung des Geistes ausspricht, ist „das erstarkte Selbstbewusstsein der Kirche, welche nicht mehr bloss wartet auf die Ankunft des himmlischen Messias, sondern sich schon in der Gegenwart als die mit dem göttlichen Geist erfüllte Form weiss, gleichsam als die dauernde Fortsetzung der Fleischwerdung des Logos in Jesus" (Pfl II 487). Damit ist auch die Stellung des Evglsten zur Parusiehoffnung gekennzeichnet. Es liegt tief in dem doppelseitigen Grundcharakter des ganzen Werkes, welches teils geschichtliche Erinnerungen verherrlichen, teils ein Spiegel der andächtigen Erhebung für die Gegenwart sein will, begründet, wenn Christus auch hier so redet, wie zwar nicht die erste Jüngerschaft, wohl aber das fortgeschrittene religiöse Bewusstsein, dessen Interpret der Evglst geworden ist, ihn zu fassen vermochte. Daher die, den Ausgangspunkt aller Zukunftsreden bildende, traditionelle Wiederkunft hier als teils schon in der Auferstehung Jesu erfüllt, teils fortwährend in Erfüllung begriffen erscheint in der Wirksamkeit des Geistes, welchen ja 20 22 sofort der Auferstandene selbst mitteilt. Demgemäss muss vorweg aller Streit der Ausleger, ob der Oster-, ob der Pfingsttag gemeint sei, aufhören; sofort aber verliert auch die Kontroverse darüber, ob nur ein Kommen im Geist, ob auch ein endgeschichtliches Kommen gemeint sei, ihren Sinn und Interesse. Damit aber verschwindet auch der letzte Streitpunkt, ob hier ein irdisches und vorübergehendes Wiedersehen und eine geistige und ewige Wiedervereinigung zu unterscheiden seien. Sicher ist nur, dass der urchristl. Hoffnung auf diesseitige Reichsvollendung eine Krönung des Lebenswerkes im Jenseits, im himmlischen Vaterhause gegenübertritt 14 2 4 17 24 (O. Htzm 68 f. 87). Vgl. NtTh II 511 f., J. Réville 257–261.

Das hohepriesterliche Gebet. 17 1–26. Ohne Veränderung der Szene folgt **1** (zu ἐπ. τοὺς ὀφϑ. vgl. 11 41 Act 7 55) zunächst, da ein weiterer Fortschritt über 13 1 hinaus nicht mehr möglich ist, Anknüpfung an Früheres: die gekommene Stunde wie 12 23 (16 32), die Verherrlichung des Sohnes wie 7 39 12 16, die damit gegebene Verherrlichung des Vaters wie 12 27 28 13 31. Nur die äussere Glorie steht noch aus. Dazu möge **2** jetzt der

er allem, was du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe. [3] Dieses aber ist das ewige Leben, dass sie dich, den allein wirklichen Gott erkennen und den, den du gesandt hast, Jesum Christum. [4] Ich habe dich verherrlicht auf der Erde, indem ich das Werk vollendet habe, das du

Vater den Sohn erheben, damit dann dieser seinerseits die Verherrlichung des Vaters, d. h. vom Himmel aus seine Anerkennung als alleiniger Gott 3, auf Erden bewirke: gegenseitige Verherrlichung wie 13 32. *Demgemäss, dass du ihm Vollmacht über alles Fleisch,* כָּל־בָּשָׂר = die gesamte natürliche Menschheit (der eine gewisse Feierlichkeit bekundende Ausdruck nur hier bei Joh), *gegeben hast* wie 13 3. Er kann sie aber erst vom Himmel her betätigen 12 32: daher die Angemessenheit (καθώς wie 13 34) des Motivs für Erfüllung der Bitte zur Stellung derselben. Wie καθὼς ἔδωκας dem δόξασόν σου τ. υ., so entspricht ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ (ein engerer Begriff als πᾶσα σάρξ; der Nominativ wird dann durch αὐτοῖς aufgenommen und in die Konstruktion eingefügt) dem ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σε: also besteht die Verherrlichung des Vaters in der Beseligung der Jesu angehörigen Auswahl. Er muss zuvor Macht über alle haben, um den Erwählten unter ihnen ewiges Leben geben zu können. Durch Mitteilung des letzteren wird aber wirklich der Vater verherrlicht 1, weil **3** Inhalt, Sicherheit und Ziel in das Leben kommen (ewiges Leben mitgeteilt wird; ζωή in den Abschiedsreden nur 14 6) durch wahres und volles Gottesbewusstsein (O. Htzm 286). Nicht aber darf man (mit Ws 458 f.; Lehrbegr. 10 f.) aus unserer Stelle als johann. die Anschauung erheben, dass Gotteserkenntnis und ewiges Leben das gleiche besagten (vgl. NtTh II 378 f., Grill I 296); denn nicht auf γινώσκ. liegt der Nachdruck sondern auf dem doppelten Objekt des Verbums. Bringt δέ eine nähere Bestimmung, umschreibt der Satz mit ἵνα wieder die Infinitivkonstruktion, so ist endlich τὸν μόνον κτλ. nicht etwa Prädikat, sondern einfache Apposition zu σέ. Eben darum steht auch zwischen Ἰησοῦν und Χριστόν nicht etwa der Artikel τόν („dass sie in Jesus den Messias anerkennen"; so zuletzt Zn, Komm. 597 f.), sondern es liegt einfach der zu 1 17 besprochene, sonst im 4. Evglm nicht mehr vorkommende (um so öfter I und II Joh) Doppelname vor (Kr I 153 373 382 streicht ihn, wogegen richtig Calm 137). So kann freilich der historische Jesus noch weniger als Mt 23 10 gesprochen haben. Aber dieses Vergessen der Situation (dW, Thol) hängt damit zusammen, dass es sich hier um konfessionelle Bezeichnung der Christenheit handelt: es liegt so gut wie Mt 28 19 I Kor 12 3 I Joh 4 2 I Tim 3 16 6 13 II Tim 2 8 ein Ansatz zu formuliertem Bekenntnisse vor (Vkm 529, Loisy 801), und zwar ein solcher, nach dessen Analogie sich späterhin auch das Bekenntnis des Islam gestaltet hat. Formuliert ist es vielleicht (griech. Ausl.) im Gegensatze zum Heidentum und Judentum; doch vgl. schon I Th 1 9 10. Jedenfalls wird Christus ebenso bestimmt vom μόνος ἀληθινὸς (im Gegensatze zu den θεοί 10 34 I Kor 8 5) θεός unterschieden (gegen lat. Kirchenväter), wie auch wieder in seiner Eigenschaft als einzigartiger Offenbarungsträger mit einer Autorität bekleidet, die Aussprüche wie 5 23 10 30 20 28 rechtfertigt; vgl. Clem. II Kor 20 5. Uebrigens steht der fehlerhafte Indikativ γινώσκουσι ADL rec. statt γινώσκωσι ℵBC; schon weniger anstössig wäre 2 δώσει BΔ, wofern hier nicht der gleichfalls fehlerhafte Aorist (A. Btm 31) δώσῃ AC zu lesen ist. Ein neues Motiv für die Erfüllung der Bitte δόξασον 1 bringt **4** die Berufung auf treue Ausrichtung des Berufes, auf Vollendung des messianischen Werkes, wie dasselbe ganz in Offenbarung und damit auch Verherrlichung Gottes be-

mir gegeben hast, dass ich es tue. [5] Und jetzt verherrliche du mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war. [6] Ich habe deinen Namen geoffenbart den Menschen, welche du mir gegeben hast aus der Welt. Dein waren sie und mir hast du sie gegeben, und sie haben dein Wort bewahrt. [7] Nun haben sie erkannt, dass alles, was du mir gegeben hast, von dir ist. [8] Denn die Worte, welche du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und haben in Wahrheit erkannt, dass ich von dir

stand. Mag ἐπὶ τῆς γῆς zu ἐδόξασα oder τελειώσας bezogen werden, so verändert sich eben nur der Schauplatz der Tätigkeit, nicht aber ihre Richtung. Nachdem also der Sohn auf Erden das Seine getan hat, ist es **5** an Gott, καὶ νῦν, da jener am Ziele steht, mit gegenseitiger Leistung einzutreten: der Gesichtspunkt von Hbr 2 10 11 5 7–10 12 2, auch Phl 2 9. Doch erscheint im Unterschied von diesen Stellen die Herrlichkeit nicht als eine neue; sie wird auch nicht sowohl unter den Gesichtspunkt der Steigerung, als vielmehr unter denjenigen der Wiederherstellung gebracht (O. Htzm 287). Auch der Irdische besitzt die Herrlichkeit, die er in Allmachtswundern offenbart. Aber auf ihr liegt der Bann zeitweiliger Verborgenheit, der mit dem Tode definitiv gebrochen wird. Die teilweise verschleierte Herrlichkeit gehört den Erdentagen an, welche im ewigen Leben des Logos nur eine Episode bilden. Insofern kann, was, sub specie aeternitatis betrachtet, identisch ist, vom irdischen Boden aus gesehen unter dem Gesichtspunkt eines Zuwachses erscheinen (NtTh II 455, Grill I 316 f., Loisy 802 f.). Den Gegensatz zu ἐγώ σε bildet μὲ σύ, wie παρὰ σεαυτῷ = im Himmel zu ἐπὶ τῆς γῆς, vgl. 13 32: ἐν αὐτῷ. Das übrige umschreibt gerade wie 8 58 den Gedanken der Präexistenz und beweist die Kontinuität des Bewusstseins des historischen Christus mit dem Logos (Thol). Vergeblich beruft man sich für irgendwelche ideale Präexistenz (arminianische und socinianische Ausl.) auf I Pt 1 20 Apk 13 8 Rm 16 25 Eph 1 4 II Tim 1 9. Zunächst wird 6–8 noch einmal auf 4 zurückgegriffen und weitere Rechenschaft vom Resultat der Wirksamkeit in Form einer Darstellung des Werdegangs der Jünger bis zu ihrer jetzt erreichten Vollreife gegeben. Eine Ueberleitung zum folgenden findet insofern statt, als die Jünger, an welchen Christus sein Werk getan hat, eben damit des göttlichen Schutzes würdig erscheinen, welcher im zweiten Teil für sie erbeten werden soll. Daher der erste Teil entweder bis 5 (gewöhnliche Ausl., zuletzt Zn, Komm. 595) oder auch bis 8 (seit Lck) ausgedehnt wird. Wie das ὄνομα zur spezifischen Kenntlichmachung einer Person dient (s. zu 1 12), so bezeichnet es **6** (vgl. auch 11 26) den Vatercharakter Gottes. Mit σοὶ ἦσαν ist ein neuer Satz zu beginnen, οὓς ἔδωκας κτλ. also (gegen die ältere Ausl.) dem ersten Satze anzuschliessen. Die Jünger gehörten, wie etwa Nathanael 1 48, Gott schon an, ehe er sie Jesu zuführte 6 37 44, ihm zur Erziehung übergab oder, was sachlich das Gleiche, dieser sie aus der Welt aussonderte 15 19; s. zu 11 52. Mit welchem Erfolge, zeigt τετήρηκαν: alexandrinische Form für τετηρήκασι wie **7** ἔγνωκαν für ἐγνώκασι; nach ℵ it syr sin ἔγνων. Das πάντα erstreckt sich über ἔργα wie ῥήματα: die Jünger haben erkannt, dass sein ganzes Wirken von Gott ausgeht. Das Attribut des Subjektes ist mit dem Prädikat darum fast identisch, weil jenes Subjekt seine Bestimmung findet vom Standpunkte Jesu aus, zu welchem die Jünger erst allmählich sich erhoben (O. Htzm 287). Zu solcher Erkenntnis sind sie **8** gelangt, weil auf der einen Seite Jesus ihnen nichts vorenthalten hat (τὰ ῥήματα κτλ. wie

ausgegangen bin und sind zum Glauben gekommen, dass du mich gesandt hast. 9 Ich bitte für sie; nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind — 10 was mein ist, ist ja alles dein und das deine mein — und ich in ihnen verherrlicht bin. 11 Ich bin nicht mehr in der Welt, doch sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie in deinem

12 49), auf der anderen aber sie solche Kunde gläubig hingenommen haben. Hier ist die Erkenntnis (ἀληθῶς wie 7 26) von der göttlichen Herkunft Christi die Voraussetzung für die gläubige Ueberzeugung von seiner göttlichen Sendung; s. zu 6 69. Nur ähnlich war es 16 30, worauf ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον zurücksieht. Der zweite Teil stellt **9** sofort mit dem Thema in ἐγώ ein seines Zieles sicheres Motiv der Erhörung auf. Wiewohl das Gebet des κόσμος 18mal Erwähnung tut, schliesst es ihn doch aus der Tragweite einer erhörbaren Fürbitte ausdrücklich aus, vgl. Jer 7 16 11 14 14 11 „Bitte nicht für dieses Volk“ (Thm 653; vgl. R. Smend, Altt. Religionsgeschichte^2 1899 S. 194). Aussagen wie Mt 10 33 empfangen hier eine, mit Lc 23 34 kontrastierende, Steigerung im Sinne des absoluten Gegensatzes von θεός und κόσμος als Bereich des unbekehrbaren ἄρχων τοῦ κόσμου 12 31 14 30 16 11 (Schlt 247 f. 296); s. zu 3 16 I Joh 5 16. Insonderheit für die Jünger einzutreten, ist er aber darum berechtigt (dies ein zweites Motiv der Erhörung), weil es sich mit ihnen verhält, wie schon 6 angegeben war. Wo man in **10** καὶ τὰ ἐμὰ κτλ. eine Parenthese findet und dafür καὶ δεδόξ. noch von ὅτι 9 abhängig denkt (Mr), erweitert jene das in Rede stehende Verhältnis zur, aus 16 15 wiederholten, Gemeinschaft des Eigentums überhaupt. Jedenfalls beschreibt καὶ δεδόξ. ebenso das Interesse des Sohnes an den Jüngern, wie ὅτι σοί εἰσιν dasjenige des Vaters. Dass die beiderseitigen Interessen aber nicht auseinanderlaufen oder sich gar widerstreben, besagt die in die Mitte gestellte Unmöglichkeit jeder Sonderung der betreffenden Eigentumsgebiete. Indem sie ihn in seiner eigenartigen Stellung zu Gott erkannt haben 7 8, ist er in ihnen verherrlicht (so wenig proleptisch wie 13 31), und indem sie so sein Eigentum wurden, sind sie Gottes Eigentum, was sie potenziell waren, auch aktuell, also erst recht geworden: in anderer Richtung werden solche Eigentumsverhältnisse I Kor 3 22 23 erörtert. Ohne jedwede periodische Verbindung tritt **11** ein neues Motiv auf, nämlich der Bedürftigkeitsgrund. Mit οὐκέτι stellt Christus sich selbst schon jenseits des Todes, spricht von der Höhe der Verklärung aus, ohne den kurzen Tag zu rechnen, welchen er noch zu leben hat. Die angerufene Qualität der Heiligkeit Gottes zeigt, wie Gegensätze, die im AT auseinandergetreten (Erhabenheit über, Geschiedenheit von der Welt und Herablassung zu derselben im Interesse des Heils), im nt. Gottesbegriffe sich vertragen (E. Issel, Der Begriff der Heiligkeit im NT 42—44): denn einerseits umfasst die damit motivierte Gewährung der Bitte τήρησον = 15 Abscheidung der in Obhut zu nehmenden Jünger gegenüber der profanen Welt (Ws), andererseits wird dafür ein positiver Ausdruck gesetzt in 17 ἁγίασον κτλ. (Ritschl II^3 102). Der Heiligung durch das göttliche Wort entspricht Bewahrung innerhalb des, gegenüber dem Weltlichen abgegrenzten, Gebietes des göttlichen Namens (Gdt). Diesen (ᾧ attrahiert für ὅ ist auch 12 gegenüber rec. οὕς im Recht) in dem aus 6 erhellenden Sinn hat Gott seinem Sohne übergeben, um ihn den Menschen kund zu machen. In diesem, den ganzen Umfang christl. Religion und Sittlichkeit normierenden, Gottesnamen also werden sich Christus im Himmel

Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins seien wie wir. 12 Als
ich bei ihnen war, habe ich sie bewahrt in deinem Namen, den du
mir gegeben hast, und ich habe sie behütet, und keiner von ihnen ist
verloren gegangen ausser dem Sohne des Verderbens, damit die Schrift
erfüllt würde. 13 Jetzt aber gehe ich zu dir, und dieses sage ich in der
Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich haben. 14 Ich habe
ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehasst, weil sie nicht
aus der Welt sind, wie ich nicht aus der Welt bin. 15 Ich bitte nicht,
dass du sie aus der Welt wegnehmest, sondern dass du sie bewahrest
vor dem Bösen. 16 Sie sind nicht aus der Welt, so wie ich nicht aus
der Welt bin. 17 Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit.

---

und die Seinigen auf Erden, somit auch die letzteren untereinander, zusammenfinden (O. Htzm 289): daher das, von τήρησον abhängig zu denkende ἵνα ὦσιν ἕν, womit zum erstenmal das grosse Unionsthema 20—23 berührt ist. Was Gott nunmehr tun möge, hat **12** Jesus bisher getan: das Motiv von 4 5. Zum τηρεῖν = conservare tritt φυλάσσειν = custodire hinzu. Nicht in einem Mangel an wachender Obhut liegt der Grund des Geschickes des υἱὸς τῆς ἀπωλείας II Th 2 3: auszulegen nach Analogie von υἱὸς τῆς γεέννης Mt 23 15; s. zu Mt 8 12 und Zn, Komm. 601 59. Die ἀπώλεια ist „das Gegenteil des ewigen Lebens“ (Grill I 291, Loisy 806). Mit ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ wird auf den Gedanken 13 18 zurückgegriffen. Judas erscheint hier wieder als Repräsentant aller derer, die wie er die Sache Christi verraten (Loisy 806, Htm 297).

Da er sie künftighin nicht mehr unmittelbar und direkt bewahren kann, redet er **13** *dieses* noch *in der Welt*, laut, um damit auf die Zeugen seines Gebetes (also wie 11 42) dieselbe freudige Stimmung (s. zu 15 11), mit welcher er die Welt verlässt, im Vollmasse (wie 16 24) zu übertragen. Noch näher bestimmt sich der bereits 11 berührte Bedürfnisgrund **14**. Einerseits sind die Jünger durch das zu ihnen geredete Wort 8 der Weltgemeinschaft entnommen, andererseits aus demselben Grunde, wie Jesus 8 23, Gegenstand des Hasses der Welt geworden 15 18 19. Das einfachste Mittel, die Jünger vor dem Hass der Welt zu schützen, wäre **15** Wegnahme aus der Welt (Schz). Und doch soll eben diese Welt Schauplatz der Werke Gottes bleiben. Nicht möglichst baldiger Tod also ist der Jünger Bestimmung, sondern in der Welt bewahrt zu bleiben vor dem Bösen. Das ἐκ (mit τηρεῖν konstruiert wie Apk 3 10) könnte darauf weisen, πονηροῦ neutrisch zu nehmen (Ew, Gdt), während I Joh 2 13 14 3 12 5 18 19, der Anklang an Mt 6 13 und die Parallele Lc 22 31 32 auf den Teufel (Ws, Loisy 807, Calm 415, Htm 297) führen. Der Gedanke 14 kehrt **16** wieder, um den positiven Teil der Bitte zu begründen, wie er zuvor den negativen begründet hatte, und mit 11 τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου geht **17** ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ parallel. „Der Wahrheit Gottes entspricht sein Name, welcher die im Christentum vorhandene Gotteserkenntnis umfasst, die als die allein zuverlässige gegenüber allen anderen religiösen oder philosophischen Ansichten von Gott durch den formalen Begriff Wahrheit gekennzeichnet wird. Das Bewahren, bezw. Erhalten der Jünger im Bereich der Wahrheit ist gegenüber der sündigen, versuchungsreichen Welt Heiligen, nämlich ein Ausscheiden aus dem vom Bösen bestimmten Weltwesen zum Eigentum“ (Issel 44), wohl zugleich auch (Loisy 808) positiv ein Weihen und Ausrüsten zum Berufe (Schz, Ws), vgl. JSir 45 4. Somit ist ἐν = in (Mr, Ldt, Ws), nicht = durch (griech. Ausl.),

18 Wie du mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie in die
Welt gesandt. 19 Und zu ihrem Besten heilige ich mich, damit auch

eher beides (B. BRK), sofern ausschliesslich im Bereiche der Wahrheit die mit dieser Wahrheit selbst identische Kraft zur Heiligung wirksam ist. Dass die Bedingung zur Erfüllung dieser Bitte gegeben ist, daran erinnert sich Christus selbst: ***dein Wort*** (diesen λόγος τοῦ θεοῦ hat Christus 14 den Jüngern übermittelt und haben diese 6 bewahrt) ***ist Wahrheit*** (artikellos, weil abstrakt wie 4 24 πνεῦμα; nur B hat den Artikel aus der ersten Vershälfte hierher verpflanzt), Form für die richtige Gotteserkenntnis. Auf der Annahme dieses Wortes seitens der Jünger 8 beruht ihre Qualifikation zur Berufstätigkeit, wie Zweck und Inhalt der letzteren in der Verkündigung desselben besteht 20. Diesen Beruf beschreibt **18** in formell mit 15 9, materiell mit 20 21 übereinstimmender Weise: wie 10 36 der Vater den Sohn gesandt und mit einer göttlichen Weihe ausgerüstet hat, so bedürfen nun auch sie der Heiligung zum Berufe. Das ἀπέστειλα = 15 16 ἐξελεξάμην ἵνα ὑπάγητε erinnert im Ausdruck an Lc 22 35, sieht in der Sache auf Mt 28 19 zurück; ebenso 4 38. Dazu tritt **19** eine Motivierung durch das, was Christus sofort tun wird, wie 12 durch das, was er schon getan hat. Der betreffende, eben vor sich gehende, Akt (Präsens) wird mit grossem Nachdruck (doch fehlt ἐγώ ℵA Cod. it) als zum Besten der Jünger vorgenommene (ὑπὲρ αὐτῶν wie 11 50–52 15 13) Heiligung seiner selbst (ἐμαυτόν), d. h. mit Bezug auf die mosaische Opferordnung als Qualifikation seiner Person zum Opfer (Ex 13 2 Dtn 15 19) oder zum Priester (Ex 28 41) bezeichnet, ganz in der Weise von Hbr. „Es ist dem Sinne nach gleichgültig, ob man den Ausspruch Jesu nach dem zweiten Vorbilde auf die Vorbereitung zum Priesterdienst deutet, dessen Opferobjekt sein eigenes Leben ist, oder nach dem ersten Vorbilde auf die Darbringung seines eigenen Lebens als Gabe an Gott, in welcher Jesu selbst Priesterdienst verrichtet“ (RITSCHL II³ 166). Steht demnach hier ἁγιάζω = προσφέρω σοι θυσίαν (CHRYS), so liegt die Sache anders bei ἡγιασμένοι: der Zweck jener Opferweihe des Meisters ist, dass auch die Jünger ein in Wahrheit geweihtes Gotteseigentum würden (PFL II 381 486), wobei ἐν ἀληθείᾳ (vgl. I Joh 3 18 II Joh 1 III Joh 1) wohl wie 4 23 den Gegensatz zum blossen Typus und Symbol andeutet (griech. Ausl.). „Auf dem Doppelsinne des ἁγιάζειν beruht die Pointe des Ausspruchs“ (WS, LOISY 809, E. F. SCOTT 225). Im Zusammenhange des johann. Lehrbegriffes selbst ist nun allerdings der Gedanke an ein Weiheopfer viel mehr an seiner Stelle, als der an ein Sühnopfer (PFL II 486, E. F. SCOTT 226). Dennoch steht hier wie 1 29 die paul. Theorie im Hintergrunde. „Es soll eben nichts fehlen, was bis dahin in der Christenheit Bedeutung erlangt hat, wenn es auch keine harmonische Verbindung mit den anderen Vorstellungen eingehen kann“ (JACOBSEN 97). Durch seine Selbstweihe zum Opfer bringt Christus die objektive Möglichkeit der Heiligung der Jünger, d. h. ihrer Reinigung von Schuldbefleckung als einer mit der Zugehörigkeit an Gott unverträglichen Sache, also den ἱλασμός zu stande, vgl. I Joh 1 7 2 2 3 5 4 10. Während aber ἁγιάζω ἐμαυτόν zu den Abendmahlsworten wenigstens passt, bezw. die Voraussetzung dazu enthält (s. zu Mc 14 23 24 = Mt 26 27 28), beruht die deutliche Entgegensetzung des allein zur wirklichen Heiligung dienenden Opfers Jesu gegen die nur scheinbar wirksamen Opfer im AT jedenfalls auf theologischer Reflexion (RITSCHL II³ 165 f.), und die Erwägung, dass der sich selbst Gott Opfernde seinerseits ein Gottwesen ist, führt auf die, der Religiosität der damaligen Welt so sympathische und verständliche Vorstel-

sie selbst in Wahrheit geheiligt seien. [20] Aber nicht allein zu ihrem
Besten bitte ich dich, sondern auch zum Besten derer, welche durch
ihr Wort an mich glauben, [21] damit alle eins seien, so wie du, Vater,
in mir und ich in dir, damit auch sie in uns seien, damit die Welt
glaube, dass du mich gesandt hast. [22] Und ich habe die Herrlichkeit,
die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir
eins sind; [23] ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins

lung von der leidenden, aus Mitleid sich selbst darbringenden Gottheit (Hsr IV 395); vgl. NtTh II 476 f. 479 f. Mit dem Beginne des dritten Teiles **20** tritt die Erweiterung des Kreises der Objekte der Fürbitte auf die ganze Gemeinde ein, welche infolge der Selbstheiligung ihres Vertreters in dieselbe Nähe zu Gott gebracht werden soll, in welcher er schon steht (Ritschl III[3] 515). Dies der **21** wie 15 in der Form der Absicht erscheinende Inhalt der Bitte (Ws). Von den drei mit ἵνα eingeführten Sätzen ist der dritte auf keinen Fall den früheren koordiniert, sondern enthält einen ferneren, von der Gewährung des Früheren abhängig gedachten, Zweck der Bitte. Dagegen dürfte der zweite Satz besser als Wiederaufnahme des ersten gefasst werden, welcher seinerseits eine Wiederholung des Schlusssatzes von 11 enthält mit Erklärung des καθὼς ἡμεῖς im Sinne von 10 38 14 10 11. Sonach formuliert der zweite Satz die im ersten erbetene Einheit unter Berücksichtigung dieses καθὼς σὺ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί neu als ein „Sein in uns", so dass die ἕν hinter ὦσιν wiederholende LA ℵAL mindestens überflüssig ist (Ws, Loisy 811). Die Einheit der Gläubigen unter sich, welche für die Welt der schlagendste Beweis für die göttliche Sendung Christi werden soll (ähnlich wie 13 35), ist zunächst als Einheit der Motive und Zielpunkte des geistigen Strebens zu denken, bedingt durch die Einheit des Gottesbildes im Bewusstsein aller einzelnen (O. Htzm 292). Ebenso doch wohl auch ihre Einheit mit Christus, da, was im Verhältnisse des Sohnes zum Vater darüber noch hinausgeht (s. zu 10 34), hier nicht massgebend sein kann. Daran ändert auch das scheinbare novum nichts, wenn der angegebene Zweck der Bitte, wie 12 so **22**, als ein wohl motivierter durch den Hinweis darauf erscheint, dass er seinerseits (κἀγώ) die Anstalten zur Realisierung bereits getroffen, d. h. den Seinigen die ihm verliehene δόξα mitgeteilt hat. Allerdings könnte unter dieser δόξα hier etwa nach Rm 8 17 18 21 dieselbe himmlische Glorie gemeint sein, welche Jesus im Moment des Gebetes 1—5 noch nicht einmal selbst in Empfang genommen hat, auch 24 erst künftighin mit den Seinigen zu teilen gedenkt. Wie er in letzterem Zusammenhang ὅπου εἰμὶ ἐγώ sagt, so würde in dem unsrigen auch δέδωκα Prolepse sein (Br 206 „von dem Prinzip, das sich in ihnen erst verwirklichen soll"). Aber genauer besehen liegt nur eine Variante vor zu 10 δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς, was keineswegs proleptisch genommen zu werden braucht, sondern nur bedeuten kann, dass sie ihn in seiner vollen Herrlichkeit erkannt haben (Ws). Wie II Kor 3 7—11 ist von der schon gegenwärtigen Glorie der διακονία τοῦ πνεύματος die Rede, freilich nicht nach der Seite der damit verbundenen Wundermacht (griech. Ausl.), wohl aber nach derjenigen der Einsicht in das Verhältnis von Vater und Sohn. Wie II Kor 3 18 ἡμεῖς πάντες (s. zu 1 14), teilen auch hier die Apostel diese δόξα mit den πάντες 21, von welchen sie nicht ausdrücklich unterschieden werden, und wie II Kor 4 6 geht diese in ihnen wiederstrahlende δόξα Χριστοῦ schliesslich auf Gott selbst zurück. Das ἵνα ὦσιν κτλ. wird **23** noch einmal aufgenommen, und

seien, damit die Welt erkenne, dass du mich gesandt und sie geliebt hast, so wie du mich geliebt hast. [24] Vater, was du mir gegeben hast, ich will, dass, wo ich bin, auch jene bei mir seien, dass sie schauen meine Herrlichkeit, welche du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Grundlegung der Welt. [25] Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt, und diese haben erkannt, dass du mich gesandt hast. [26] Und ich habe ihnen deinen Namen kund getan und werde ihn kund tun, damit die Liebe, mit der du mich

zwar nicht bloss mit stärkerem Ausdrucke, sondern auch im Anschlusse an ein ad hoc vorausgeschicktes, sonst aber in der Struktur nicht unterzubringendes (dW) ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί. Erst wenn Christus mit seinen Bestrebungen und Zielen in seiner Gemeinde lebt, sowie Gottes Bestrebungen und Ziele sich in seiner Tätigkeit darstellen, kann und wird sich die vollendete Einheit einstellen. Diese ist übrigens als Resultat (daher εἰς ἕν statt ἕν) der organisierenden Wirksamkeit Jesu gedacht, wie τελειοῦν auch 4 4 34 5 36 von der Tätigkeit Jesu steht. Daran schliesst sich ein ähnlicher Finalsatz wie 21: erkennen soll die Welt durch einen, vom Bestand der Gemeinde aus zu ziehenden, Rückschluss die göttliche Mission ihres Stifters und die zugleich mit dieser Mission übergeleitete Strömung göttlicher Liebeskräfte in der Gemeinde. An dieses grosse Unionsgebet (Melanchthons letzter Trost) schliesst sich **24** in Form eines feierlichen letzten Willens (Gdt, O. Htzm 293) ein, das Ziel aller Bitten des zweiten und dritten Teils angebendes θέλω. Dasselbe betrifft ὃ δέδωκάς μοι, was nachdrücklich als motivierendes Moment vorantritt. Zu ὅπου εἰμὶ ἐγώ s. Einl. III 2. Oertliche Nähe der Seinigen wird als Voraussetzung erwähnt für das θεωρεῖν τὴν δόξαν (vgl. I Joh 3 2), worin die eigentliche Seligkeit besteht. Nur formell erinnert die Aussage an die ältere Messiasbezeichnung „der Geliebte". Vielmehr wird die Liebe Gottes zum Sohne ausdrücklich und im strengen Sinne als eine vorweltliche gefasst und die δόξα des verherrlichten Sohnes ist wie 5 identifiziert mit derjenigen des uranfänglichen λόγος. Da er dieselbe freilich im johanneischen Sinn (anders Phl 2 9 Hbr 2 7-9, s. zu 5) nie aufgegeben oder verloren hatte, widersprechen solche Reflexionen der Wahrheit des Gebets um Verleihung der δόξα und dürften daher hier wenigstens ausserhalb des johanneischen Gesichtskreises gelegen haben; vgl. NtTh II 454 f. Die Anrede **25** *gerechter Vater* eröffnet jedenfalls 11 und 24 einen neuen Satz (gegen Lachmann) und erklärt sich allerdings aus der Umgebung. Diese führt aber nicht sowohl auf die Teilnahme der Jüngergemeinde an den Verheissungen Christi (Ritschl II³ 118), als vielmehr einfach auf den Gegensatz des Verhaltens der Welt zu demjenigen der Jünger (Ws). Demgemäss ist es Sache der richterlichen Unterscheidung, die Jünger dem Geschick der Welt zu entnehmen. Mit dem einfach anreihenden καί (Ws) wird daher nur ein neues, jedoch mit 4 6 verwandtes, Motiv eingeführt und zugleich mit ἔγνωσαν der Beweis für die Befähigung der Jünger, ihres Meisters δόξα zu schauen, angetreten, endlich noch mit ἐγὼ ἔγνων auf die Quelle dieser ihrer Erkenntnis hingewiesen. Da somit καὶ οὗτοι (jetzt treten wieder die Apostel aus dem grösseren Kreise hervor) im Gegensatz zu ἐγὼ δέ zu verstehen, ist an eine Konstruktion mit καί ... καί = et ... et nicht zu denken, und nicht minder sind wohl auch **26** beide καί einfach anschliessend zu nehmen (Ws), obwohl hier die Analogie von 12 28 auch anders leiten könnte (Mr). Aber ἐγνώρισα = ἐφανέρωσα 6 (er hat den göttlichen Namen charakterisiert

und geoffenbart, so dass sie ihn deutlich erkennen und von jedem anderen Namen unterscheiden können) zeigt, wodurch jenes ἔγνωσαν 25 bewirkt worden war, und γνωρίσω verspricht Fortsetzung dieser Tätigkeit, sei es, wie 12 28, im bevorstehenden Tod (Ws), sei es durch den Geist (gewöhnliche Ausl.). Von diesem γνωρίσω hängt der Absichtssatz ab. Die Liebe, mit welcher Gott ihn geliebt hat 23, soll dann auch „an ihnen" (I Joh 4 16) ihren Gegenstand finden 16 27 (dW, Gdt; nicht aber in ihr Bewusstsein kommen Mr, Ldt, Ws). Das Verhältnis des Vaters zum Sohne soll sich auf alle dem Sohn Angehörigen ausdehnen und im Verhältnis des Sohnes zu ihnen sein vollkommenes Abbild erhalten (O. Htzm 293): in diesem Sinne wird noch einmal das Thema ἐγὼ ἐν αὐτοῖς angeschlagen und verhallt so das Gebet.

Ein hohepriesterliches Gebet (seit D. Chyträus: precatio summi sacerdotis) kann es heissen, weil es den Betenden nicht bloss in der Stellung des Fürbittenden zeigt, sondern auch speziell wegen des Programmes für den priesterlichen Akt des Sühnetodes 19. Seiner Erhabenheit tun Wiederholungen, wie sie hier auf Schritt und Tritt begegnen (O. Htzm 131 f.), keinen Eintrag (Loisy 816, Htm 295); sie machen den Gang langsam und feierlich. Das Gebet ist als schriftstellerische Leistung anzusehen, wie wir solche etwa aus II Mak 1 24 ff. III Mak 2 6 und den Zusätzen zum Buche Esther kennen. Die Sorge des Schriftstellers erhellt schon aus dem ziemlich gleichen Umfange der drei Teile 1–8 9–19 20–26, wie auch seine aus 11 42 bekannte Gebetstheorie wiederkehrt (s. zu 13). Von anderen Spuren der Hand des Evglsten abgesehen (s. zu 3 5 9 19 24), gab es für Jesus keine neuen Geschlechter mehr nach den Zeitgenossen Mt 16 28 24 34, wie das hier der Fall ist, wo hinter den Aposteln diejenigen stehen, welche „durch ihr Wort an ihn glauben" 20 und alle mit jenen „Eins sein werden" 21. Diese Weite des Weltblicks, die Aussicht auf die Einheit der Kirche, diese unmittelbare Beziehung Christi zur ganzen Welt (s. zu 9) entspricht zwar dem erstarkenden, im Vorgefühl des Triumphes atmenden, christl. Gemeingeist des 2. Jahrh. (Km III 290), weniger aber dem synopt. Christusbilde, welches gerade an dieser Stelle des Lebens Jesu die ergreifendsten Züge des Gegenteils enthält. Denn wer, nachdem er den Betenden zuerst auf die Höhe 13 1–31 gestellt, ihm nicht bloss Abschiedsreden in den Mund legt, die in die Heldenworte 14 31 16 33 ausmünden, sondern ihnen auch gleichsam als einen dritten Gang noch dieses Gebet anschliesst, der hat einen nachher noch eingetretenen Seelenkampf so wenig in Rechnung genommen, als die synopt. Erzählung des Kampfes in Gethsemane unmittelbar vorher eine solche Siegeshöhe bereits für erstritten erachten konnte. „Beides sind nicht auf einander berechnete, von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfene, schlechterdings unvereinbare Darstellungen" (Str 553).

Im übrigen gilt was von den Abschiedsreden überhaupt, auch von diesem ihrem Abschluss. Die Zurüstung des Jüngerkreises zur Uebernahme der Erbschaft des Logos-Christus (Hsr IV 432 f.) konnte nicht würdiger auslaufen als in dem Gebet um den Kranz auf das Haupt des Siegers und seiner Treuen, um Offenbarung der göttlichen Wahrheit an sie, um ihre Einigung in der Liebe, um ewige Wiedervereinigung mit ihm selbst. Wie der Gedanke der Abschiedsreden selbst vornehmlich durch Lc 22 15–38, daneben auch durch Act 20 18–35 bedingt ist (feierliche Situation 17 1 wie Act 20 36), so sind auch schon Lc 22 29 30 und besonders 32 (s. zu 15) leitende Gedanken unseres Gebetes ausgesprochen (Thm 648 f. 652 f.); an die Stelle der schmerzlichen Ergebung des synopt. Gethsemane tritt ein gehobenes Siegesgefühl wie im Gebete Lc 10 21 22 (Pfl II 380). Ja, man hat sogar gefunden, dass unser Gebet in engen Beziehungen zum Herrengebet stehe, dass in ihm die einzelnen Bitten des Vater-Unsers paraphrasiert und im Sinne der johanneischen Theologie interpretiert würden; s. vor allem 6 15 (E. A. Abbott, EB II 1777. Loisy 817). Wie aber

geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen. XVIII [1] Nachdem Jesus dieses gesagt hatte, ging er mit seinen Jüngern hinaus über den Giessbach Kidron, dahin, wo ein Garten war, in den er hineinging mit seinen Jüngern. [2] Aber auch Judas, der ihn verriet, kannte den Ort, weil Jesus sich dort oftmals mit seinen Jüngern versammelte. [3] Judas nun nahm die Kohorte und Diener von den Hohenpriestern und Pharisäern

für das abschliessende Kapitel besonders der dritte Evglst, so kommen für die Abschiedsreden überhaupt die Snptkr in Betracht mit ihren Weissagungen von Verfolgungen (s. zu 15 21 16 2), rettender Parusie (s. zu 14 3) und Gericht (s. zu 15 6), mit ihren Verheissungen des erhörlichen Gebetes (s. zu 14 13), des Geistesbeistandes (s. zu 15 27) und der ewigen Gegenwart des Heilandes (s. zu 14 23), mit ihren an die Apostel speziell gerichteten Missionsbefehlen (s. zu 15 16), Warnungen (s. zu 13 38 16 32) und Aufrufen (s. zu 14 31). Andererseits ist der Geist des Alexandrinismus auch hier nicht unwirksam geblieben. Schon Sap 6 20 erscheint als Wirkung der Weisheit die Unvergänglichkeit im Nahesein bei Gott, und in der oberen Welt hatte nach Plato zumeist Philo die wahre Heimat der Seelen gefunden, wie er auch die Erkenntnis des Weltschöpfers, des wahrhaftigen, einigen Gottes als den „Gipfel des Glücks und der Seligkeit" bezeichnet (Pfl II 380, Grill I 138). Kräftiger noch klingen paul. Präludien an (s. zu 14 2 3). Der Evglst hat geradezu die eigene Erfahrung und diejenige seiner christl. Gesinnungsgenossen an der Hand des Pls nach Gal 2 20 gedeutet (O. Htzm 77 90), und in diesem vertieften Bewusstsein von dem christl. Heilsgut werden wir die ausgiebigste aller Quellen zu erkennen haben, daraus, wie die johann. Reden überhaupt, so auch diese verhältnismässig originellsten unter ihnen (Pfl II 376, Loisy 817) geflossen sind; eine unerschöpfliche Sammlung christl. Abschiedsgedanken und Trostmotive; ihr Mittelpunkt der Paraklet. „Er ist das eigentliche Vermächtnis Jesu, und nachdem er ihn verheissen, bleibt ihm nichts mehr zu tun als zu sterben" (Hsr IV 436).

Gefangennehmung Jesu. 18 1–12. Erst 1, trotz 14 31, ***ging Jesus hinaus***, aus der Stadt, wo das Mahl 13 2 gehalten war. ***Jenseits des Giessbaches***, Winterbaches (nach A Cod. it syr sin τοῦ κεδρών = קִדְרוֹן niger, Schwarzbach, woraus, indem man das indeklinable Wort nicht richtig auffasste, ℵD τοῦ κέδρου, BCL τῶν κέδρων wurde, als ob von einem Zedernbach die Rede wäre; vgl. Zn, Komm. 607 f.) war ein κῆπος = ***Garten***, nach Mt 26 36 = Mc 14 32 ein Landgut, wo Jesus 2 sich ***oft***, also bei früheren Festbesuchen, ***mit seinen Jüngern versammelte***. Dass er den Ort jetzt nicht wechselt, also rasch aufgefunden werden kann, zeigt nur wieder, wie er sich der letzten Entscheidung mit voller Freiheit darbietet. Unter diesen Gesichtspunkt ist der ganze Bericht gestellt (J. Réville 262 f., Loisy 820, Htm 299). Jesus „beherrscht die Situation, gross und wunderbar" (Brandt, Evgl. Geschichte 38). Damit begegnet der Evglst dem jüd. und heidnischen Hohn über einen auf der Flucht ergriffenen Gottessohn. Der nähere Hergang des Verrates ist hier so wenig als sonstwo bei Joh angegeben. ***Die*** bekannte Schar 3 konnten die ersten Leser nur als röm. Militär ansehen, und zwar als die auf der Burg Antonia liegende Kohorte Act 21 31. Nicht also eine jüd. Tempelwache, aber auch nicht ein blosser Manipel oder (wie Schz, Ws, Calm 425 wollen) sonst nur ein Teil der Kohorte (s. zu Mc 15 16 = Mt 27 27) ist gemeint, sondern es wird vorausgesetzt, der hohe Rat habe sich, etwa unter dem Vorgeben, es handle sich um Hochverrat, mit Pilatus bereits ins Benehmen gesetzt, s. zu v. 29. Um einem Volksaufstand vorzubeugen Mc 14 2, konnten Legionarsoldaten nötig erscheinen. ***Fackeln*** und ***Laternen*** (trotz

und kommt mit Fackeln und Laternen und Waffen dorthin. 4 Da Jesus
nun alles wusste, was über ihn kam, ging er hinaus und sagt zu ihnen:
wen sucht ihr? 5 Sie antworteten ihm: Jesus den Nazarener. Jesus
sagt zu ihnen: ich bin es. Es stand aber auch Judas, der ihn verriet,
bei ihnen. 6 Als er nun zu ihnen sagte: ich bin es, wichen sie zurück
und fielen zu Boden. 7 Da fragte er sie wiederum: wen sucht ihr?
Sie aber antworteten: Jesus den Nazarener. 8 Jesus antwortete: ich
habe euch gesagt, dass ich es bin; wenn ihr also mich sucht, lasst
diese weggehen. 9 Damit das Wort erfüllt würde, welches er gesagt
hatte: von denen, welche du mir gegeben hast, habe ich keinen verderben lassen. 10 Simon Petrus nun, der ein Schwert hatte, zog es und
schlug den Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm das rechte Ohr
ab. Der Knecht aber hiess Malchus. 11 Da sagte Jesus zu Petrus:
stecke das Schwert in die Scheide. Soll ich den Kelch, den mir der

---

Vollmondes) sind im röm. Lager bei Dion. Halic. Ant. 11 40; die ***Diener*** 12 sind Organe der Hierarchie wie 7 32 45. Ihnen **4** ***ging Jesus*** aus dem Garten ***heraus*** entgegen. Er wusste ***alles, was über ihn*** kommen sollte. Dafür hat syr sin: als Jesus alles, was wider ihn kam, erblickte. Die Antwort **5** ***Jesus der Nazarener*** setzt wie Mc 14 44 voraus, dass ihn die Häscher nicht sicher kannten. Die Notiz, dass ***auch Judas dabei stand***, zunächst durch Mc 14 44 δεδώκει (dafür hier εἱστήκει) ὁ παραδιδοὺς αὐτόν veranlasst, kann in diesem Zusammenhang nur ausdrücklich hervorheben wollen, dass auch er zu denen gehörte, welche auf das ἐγώ εἰμι **6** einfach ***zur Erde*** χαμαί = χαμᾶζε fallen. Man streitet, ob dieser Fall wunderbarer oder natürlicher Weise erfolgt sei. Unter letzterer Voraussetzung, wofür Analogien aus der Geschichte des Marius und M. Antonius angerufen werden, weichen beim Anblick des schuldlosen Opfers die vordersten Soldaten einen Augenblick zurück; es entsteht ein Dunkel, ein Drängen und Stossen, wobei einige zu Boden gleiten. Aber der Berichterstatter will offenbar ein die Vorgänge 7 44–46 8 59 10 39 steigerndes Allmachtswunder erzählen. Noch einmal greift Jesus **7** den Dienern, welche ihn schon bei jenen früheren Anlässen kennen gelernt, ans Gewissen: für welche Sache leiht ihr die Hände! Vgl. Mt 26 55. Dann stellt er **8** die Jünger sicher, verschafft ihnen freien Abzug und bewahrt sie so vor Mitgefangenschaft, vgl. Ps 105 15. Die **9** nachgewiese Art und Weise der Erfüllung erschöpft freilich nicht den Vollsinn von 17 12. Aber das Bewahren der Jünger vor der drohenden Verhaftung und möglicherweise daraus sich entwickelnder Anfechtung gehört doch mit zum Bilde des guten Hirten, welcher kein Schaf verloren gehen lässt und dem Wolf, der die Herde zerstreuen will, entgegengeht 10 11 12. Infolge der Gefahr, die er für Jesus eintreten sah (οὖν), ***schlug*** **10** einer der Jünger, nach Joh war es Petrus (vgl. darüber Brandt 40 f.), zu und traf einen ***Sklaven***, der mitgelaufen war. Die Darstellung ist aus Mc 14 47, ***das rechte*** Ohr aus Lc 22 50, Pt freie Zutat; ebenso der, übrigens oft vorkommende, Name Malchus (s. Zn, Komm. 611 12). Der Befehl Jesu **11** βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην erinnert an Ez 21 35 Jer 47 6 I Chr 21 27. Das Todesleiden ist ein ***Kelch, den*** ihm ***der Vater*** in die Hand ***gegeben***. Eine ausführliche Rede an Pt bietet Mt 26 52, wo aber geltend gemacht wird, der Gebrauch des Schwertes sei ein Unrecht vor Gott, während hier der Befehl vielmehr mit dem Kelchwort Mc 14 36 =

Vater gegeben hat, nicht trinken? [12] Die Kohorte nun und der Chili-

Mt 26 39 begründet, bei dieser Gelegenheit aber auch dieses Kelchwort selbst aus einem zagenden Gebetsseufzer in eine entschlossene, der Antwort nicht bedürftige, Frage umgesetzt wird. An der Verhaftung beteiligt sich **12** auch der χιλίαρχος τῆς σπείρης, d. h. wie Act 21 31 der röm. Tribun. Auch von einer Fesselung weiss an dieser Stelle der synopt. Bericht nichts.

Mehr als bisher schliesst sich der vierte Evglst von hier ab an die synopt. Berichterstattung an, sofern 1 2 an Mc 14 26 = Mt 26 30 = Lc 21 37 22 39, dann 3–12 an Mc 14 43–50 = Mt 26 47–56 = Lc 22 47–53 seine Parallelen hat. Dass 2 der synopt. Seelenkampf ganz ausfällt, während das Sachliche daran 12 27, bzw. 28–32, antizipiert erscheint (S. 227), erklärt sich gleicherweise aus Gründen des ästhetischen Taktes wie des logischen Aufbaues (S. 277). Auch die Apologetik bequemt sich zu der Anerkennung, dass der Evglst den Seelenkampf übergeht, weil er in ihm kein Moment der δόξα 1 14 erkennt, und dass er von der Geschichte der Verhaftung überhaupt nur erzählt, was die Freiheit der Selbsthingabe nach 10 18 14 31 ans Licht treten lässt (Ws). Wenn aber so an die Stelle eines flehend zur Erde liegenden, angstvoll ringenden Christus ein ruhig dastehender, den Häschern siegreich entgegengehender, mit freiwilligem Selbstzeugnis sich ihnen ausliefernder, kraft freiesten Entschlusses sich dem Tode weihender tritt, so wird dadurch die synopt. Darstellung auch noch nach einer anderen Seite hin modifiziert. Waren schon Lc 22 4 52 auch Hohepriester und Hauptleute der Tempelwache bei der Gefangennehmung beteiligt, so werden 3 erstere wenigstens erwähnt und 20 mit der Ansprache Luc 22 53 bedacht, an die Stelle der Tempelwache aber tritt gleich eine römische Kohorte mit einem Tribunen 12: Antizipation der σπεῖρα Mc 15 16 = Mt 27 27 und des Centurio Mc 15 39 = Mt 27 54. Aber nur hier, bei Verhöhnung und Hinrichtung des schon der römischen Macht Uebergebenen, sind Legionarsoldaten am Platz. Vorher wären diese den Juden nur mit Bewilligung des Prokurators zu Gebote gestanden, und am wenigsten wäre bei solcher Verhaftung der θόρυβος Mc 14 2 = Mt 26 5 zu vermeiden gewesen. Von römischen Soldaten verhaftet, wäre Jesus auch direkt ins Hauptquartier des Statthalters, nicht aber in das Haus des Hohenpriesters geführt worden (vgl. Brandt 141—146 gegenüber der Harmonistik von Ws). Wenn nun aber vollends diese Legionarsoldaten vor einem Einzigen zurückweichen und von dem majestätischen ἐγώ εἰμι 6 (s. zu 8 24) zu Boden geschmettert werden, so ist die symbolische Darstellung mit Händen zu greifen. Während Jesus 8 seine wahren Jünger durch seine Fürsprache sicherstellt, erscheint Judas als „der Sohn des Verderbens", nach der 9 zitierten Stelle 17 12, d. h. aber der Repräsentant des Antichristentums II Th 2 3, das Vorbild derjenigen, „welche von uns ausgegangen sind, aber nicht aus uns waren" I Joh 2 19, als seine Helfershelfer aber das Judentum, das ihm seine Diener leiht, und die römische Staatsmacht (Loisy 821 f.). Das sind die in den Kampf geführten Scharen des Antichrists, welche der Herr „durch den Hauch seines Mundes vernichten wird" II Th 2 8. Hat ihn einst der Satan durch Judas den Tod gebracht 13 2 27 Lc 22 3, so wird der Wiederkommende diesen Satan ebenso zu nichte machen Apk 19 19 20 20 2 10, wie er hier sein Werkzeug, den Judas, zu Boden wirft (Loisy 823), und zwar wird er seinen Widersacher auf dem Oelberg niederstrecken (eine Vorstellung, die sich freilich nur bis Hieron. zurückverfolgen lässt; s. Bsst, Antichrist 153 f.). Auch hier also wird schon als Erfahrung der Gegenwart dargestellt, was die populäre Erwartung in einen Moment der Zukunft zusammendrängt (Brandt 47 f.). Verkörpert aber Judas das personifizierte Antichristentum, so war die Berührung des Kusses zwischen ihm und Jesus unzulässig, weil entweihend (J. Réville 264. Loisy 823; aber vgl. Zn, Komm. 610). Daher fallen Verabredung und Erkennungszeichen hier weg, zumal da Jesus hier ja nicht über-

arch und die Diener der Juden nahmen Jesus und banden ihn [13] und
führten ihn zunächst zu Annas; denn der war Schwiegervater des Kai-
phas, welcher Hoherpriester jenes Jahres war. [14] Kaiphas aber war es,
der den Juden den Rat gegeben hatte, es sei besser, es stürbe ein
Mensch für das Volk. [15] Simon Petrus aber folgte Jesus nach, sowie
ein anderer Jünger. Jener Jünger aber war mit dem Hohenpriester
bekannt und ging mit Jesus hinein in den Hof des Hohenpriesters;
[16] Petrus aber stand draussen an der Tür. Da kam der andere Jünger,
der mit dem Hohenpriester bekannt war, heraus und sprach mit der
Türhüterin und führte den Petrus hinein. [17] Da sagt die türhütende
Magd zu Petrus: gehörst nicht auch du zu den Jüngern dieses Menschen?
Er sagt: nein. [18] Es standen aber da die Knechte und Diener, die ein
Kohlenfeuer gemacht hatten, weil es kalt war, und wärmten sich; aber
auch Petrus stand bei ihnen und wärmte sich. [19] Da fragte der
Hohepriester Jesus nach seinen Jüngern und nach seiner Lehre. [20] Jesus
antwortete ihm: ich habe öffentlich zu der Welt geredet. Ich habe
allezeit gelehrt in Synagoge und Tempel, wo alle Juden zusammen-

fallen werden, sondern als freiwillig Gefangener sich selbst angeben und ausliefern soll, während die bewaffnete Macht der Welt und ihres Fürsten vor ihm im Staube liegt.

Verhör vor dem Hohenpriester und Verleugnung durch Petrus. 18 13—27. *Zuerst* **13**, mit Beziehung auf 24, wird Jesus *zu Hannas* geführt, der als *Schwiegervater des Kaiphas* diesem vorarbeiten soll, bis das, übrigens von Joh nicht erwähnte, Synedrium versammelt ist. An 11 50 wird **14** erinnert, weil an der Erfüllung jenes Wortes nun gearbeitet wird. Als mit Hannas *bekannt* (γνωστός ist nicht = συγγενής 26, überhaupt nicht der Verwandte, wie Cr 254 will, wogegen Zn II 485; über den γνωστὸς τῷ ἀρχ. s. Einl. III 3), findet **15** auch *ein anderer Jünger*, doch wohl der Lieblingsjünger (Ephraem. Chrys. Theodor. Cyrill. Ws. Calm 426 f. Barth, Johev. 6. Htm 300; auch Loisy 833 f., während Gdt. P. Cassel. Zn, Komm. 617 den Zebedaiden Jakobus vorziehen, Haussleiter, Zwei apost. Zeugen 25 zwischen Joh. und Jak. die Wahl lässt, manche seit Aug ganz auf nähere Bestimmung verzichten), welcher hier wie auch sonst seine Ueberlegenheit über Pt erweist, Eintritt und vermittelt solchen **16** dem noch *draussen an der Tür* nach der Strasse stehenden Pt, indem er *mit der Türhüterin* (Act 12 13 Jos. Ant. VII 2 1; syr sin hat einen Türhüter und seine Sklavin) *redet*. Diese stellt **17** statt der Magd Mc 14 66 67 die erste Frage: *gehörst auch*, die Jüngerschaft des anderen voraussetzend, *du* zum Anhang *dieses Menschen?* Das verächtliche ἀνθρ. entspricht dem ἄνθρωπος Mc 14 71 = Mt 26 74. Einstweilen haben **18** die Sklaven des Hauses und die Gerichtsdiener (die Soldaten sind verschwunden) in der Mitte des Hofes ein Kohlenfeuer angefacht. Den sich daran wärmenden Pt erkennt man umso leichter in dem Glanz der Flamme. Drinnen aber stellt Hannas (denn auf ihn weist angesichts von 24 das auf 13 zurücksehende οὖν **19**) einige allgemeine Vorfragen nach Jüngerschaft (Zahl und Charakter) und Lehre (Grundsätzen), um aus den Antworten womöglich einen Anhaltspunkt für die Richtung, in welcher der Prozess geführt werden musste, zu gewinnen. Die Antwort Jesu **20** ist dem Mc 14 49 = Mt 26 55 = Lc 22 53 an die Häscher gerichteten Worte nachgebildet (s. zu 12 50). Er hat

kommen, und nichts im Geheimen geredet. [21] Was fragst du mich? Frage, die es gehört haben, was ich zu ihnen geredet. Siehe, diese wissen, was ich gesagt habe. [22] Als er aber dieses gesagt, gab ein dabeistehender Diener Jesus einen Backenstreich mit den Worten: antwortest du so dem Hohenpriester? [23] Jesus antwortete ihm: habe ich übel geredet, so gib Zeugnis über das Ueble; war es aber recht, was schlägst du mich? [24] Da sandte ihn Annas gebunden zum Hohenpriester Kaiphas. [25] Simon Petrus aber stand und wärmte sich. Da sagten sie zu ihm: gehörst du nicht auch zu seinen Jüngern? Er leugnete und sagte: nein. [26] Sagt einer von den Knechten des Hohenpriesters, der verwandt war mit dem, welchem Petrus das Ohr abgehauen hatte: sollte ich dich nicht in dem Garten bei ihm gesehen haben? [27] Wieder-

rückhaltlos (παρρ. 7 4 26 11 54) und öffentlich (τῷ κόσμῳ 7 4 12 19) gelehrt: ἐν συναγωγῇ, wie 6 59 örtliche Kategorie im Gegensatz zu dem artikulierten ἱερόν (7 14 10 23); ὅπου aber geht auf beides. Synagoge und Tempel sind wenigstens im 4. Evglm Schauplatz seines regelmässigen Auftretens. Während Jesus sonach seine Jünger aus dem Spiel lässt und nur die zweite Frage beantwortet, berührt er die erste doch mit *im Verborgenen habe ich nichts geredet* (Jes 45 19 48 16), wodurch Privatbelehrungen von der Mt 10 27 vorausgesetzten Art ausgeschlossen scheinen. Doch soll wohl nur die im Stillen schleichende Verschwörung abgelehnt werden. Jesus ist nicht Haupt eines geheimen Verbandes, und sein Leben verlief nicht im Dunkel eines obskuren Winkels (Loisy 837, Htm 300), wie die Frage vorauszusetzen schien. Letztere ist folglich **21** an eine falsche Adresse gerichtet nach dem juristischen Grundsatz: Hoc iubet lex, a testibus incipi (Grotius). Damit ist die Komödie der Form abgewiesen, aber zu Ehren der hohen Obrigkeit schlägt **22** einer der Gerichtsdiener zu, was in einer ordentlichen Sitzung undenkbar befunden wird, aber doch der Musterstelle Act 23 2 zufolge zulässig erscheint (Vkm, Pfl II 382, dagegen Brandt 120): somit wird ῥάπισμα = τύπτειν τὸ στόμα sein (auch 19 3 ist es der Backenstreich; vgl. Zn, Komm. 615 19), wie Mc 14 65, während δέρειν **23** auf Lc 22 63 weist. Eine richtige Mitte zwischen den Extremen Act 23 3 und 5 hält die Antwort *zeuge von dem Unrecht*, gib Beweise dafür, dass meine Rede falsch ist, durch Bezeugung des Gegenteils; s. zu Mt 5 39. Auch nachdem Jesus **24** (wo οὖν zu lesen und zu beachten ist: das Verhör hatte kein Resultat ergeben) abgeführt war, bleibt **25** Pt noch im Hause des Hannas, so dass wenigstens in Bezug auf den Ort der Verleugnung der Darstellung Mt 26 57 58 69–75 entgegengetreten wird. Der Inhalt von 25–27, auf Grund von Mc 14 67 68 = Mt 26 70–74 = Lc 22 57–60, ist als gleichzeitig mit demjenigen von 19–24 gedacht. Subjekt zu εἶπον sind οἱ παρεστῶτες Mc 14 70. Endlich **26** greift ihn, was Joh allein erzählt, ein Einzelner in seiner Eigenschaft als Augenzeuge an, und **27** *sofort krähte ein Hahn* nach Mc 14 72, womit die Weissagung 13 38 sich erfüllt.

Der Abschnitt 13–27 bietet grosse Schwierigkeiten. Einmal wird die Erzählung von der Verleugnung des Petrus durch das Verhör Jesu in zwei Stücke 15–18 25–27 gerissen. Weiter fällt die Stellung von 24 auf, da 25 ff. doch wieder im Hofe des Hannas spielt. Endlich bleibt dem amtierenden Hohenpriester Kaiphas so gut wie nichts mehr zu tun übrig. Man hat sich daher für berechtigt gehalten, die Ursprünglichkeit der Anordnung zu bezweifeln, um so mehr, als bereits syr sin und vielleicht schon Tatian (Zn II 524; Komm. 613 17. Nestle 237. B. W. Bacon, The Ame-

um nun leugnete Petrus; und alsbald krähte ein Hahn. [28] Da führen sie Jesus von Kaiphas in das Prätorium. Es war aber früh am Morgen. Und sie selbst gingen nicht in das Prätorium hinein, um nicht befleckt

ric. Journ. of Theol. 1900 S. 772 f. 794; dagegen Hjelt, Die altsyr. Evangelienübersetzg und Tatians Diatess. 1901 S. 128 f. Burkitt, Ev. da-Mepharreshe 1904 II 316) eine andere Reihenfolge der Verse haben: 12 13 24 14 15 19–23 16–18 25 ff. Diese wird heute vielfach als die echte angesehen (Blass, Philol. of the gosp. 56—59 239; Notwendigkeit und Wert der Textkrit. 24 f.; Ausgabe Lf. 91 ff. Bacon. Loisy 828 ff. Calm 420 ff.). Aber sicherlich ist harmonistisches Interesse dabei im Spiel gewesen (J. Réville 267 f. Zn II 524 561; Komm. 613 f. Htm 300), wie solches auch Cyrill (andere Zeugen aus dem Altertum bei Zn II 524), Luther und Beza veranlasst hat, 24 in die Nähe von 14 zu versetzen. In neuerer Zeit hat Spitta (I 158 ff.) die Verse folgendermassen rangiert: 12 13 19–24 14–18 25 b (die Worte bis θερμαι. sind zu streichen) bis 27 — nicht ohne Beifall (G. G. Findlay und J. Moffatt pflichten seinem Vorschlag mit geringer Modifikation bei: Exp 7. ser. Jul. 1907 S. 66), während Wellhausen (24—26) durch Entfernung von 24, von ἀπὸ τ. Καιάφ. in 28 und πρῶτον in 13 sowie durch Umgestaltung des letzteren Verses zu helfen sucht. Doch erscheinen die Bemühungen überflüssig, da sich der überlieferte Text verstehen lässt aus der Art, wie der Evglst auch sonst seine synopt. Vorlage gebraucht. Er sucht die auseinanderlaufenden Darstellungen des Mt und Mc einerseits, des Lc andererseits (s. zu Lc 22 55) unter einander auszugleichen, indem er dem Prozesse ein Verhör vor Hannas vorangehen lässt. Letzterer wird nämlich 15 16 19 und 22 ebenso sicher ἀρχιερεύς genannt (gegen Zn, Komm. 613 618), wie 13 23 Kaiphas, der doch 13 wie 11 49 51 nach Mt 26 3 57 als der eigentliche fungierende Hohepriester gilt. Dass neben ihm Hannas auch eine Rolle spielt, kann somit nur aus Lc 3 2 Act 4 6 erklärt werden (Schlt 300 f. 420, Brandt 123). Da nun zwischen dem älteren Berichte und dem lukanischen auch die weitere Differenz statt hat, dass jener Mc 14 55–65 = Mt 26 59–68 eine Nachtsitzung, dieser 22 66–71 eine Morgensitzung schildert, verteilt Joh beide Akte auf die beiden Hohenpriester, und zwar so, dass er vor Hannas bloss ein Verhör anbringt und es dann 24 dem Leser überlässt, alles übrige aus den Snptkrn Bekannte, namentlich auch die förmliche Verurteilung, als vor Kaiphas stattgehabt, vorzustellen, so dass Mt in bezug auf die Person des Richters, Lc in bezug auf die Zeit des Gerichts im Rechte bleiben. Aber auch in dem, was Joh von dem, die Nachtsitzung vertretenden, Vorverhör und den Einleitungen dazu erzählt, nicht minder in seiner Darstellung von der, hier schon bei Hannas statthabenden, Verleugnung des Pt arbeitet er nach synopt. Muster, wie gleich daraus erhellt, dass letztere 15–18 25–27 nach Mc 14 54 66–72 = Mt 26 58 69–75 in zwei durch ein Verhör Jesu getrennte Partien zerfällt. Wenn deren erste bei ihm etwas umfangreicher ist und die eine der Verleugnungen mit umfasst, so hat das seinen Grund in der Einschiebung des joh Sonderberichtes über den ἄλλος μαθητής; vgl. ZntW 1902 S. 57–59. P. W. Schmiedel, EB IV 4580 f. Bei dem engen Verhältnis zwischen Joh und seinen Vorgängern ist es um so bemerkenswerter, dass die ψευδομαρτυρία bezüglich des Tempelwortes, das Bekenntnis zur jüd. Messiasschaft und der Hinweis auf die solches rechtfertigende Wiederkunft hier wegfallen (Hsr IV 437). Das jüd. Gericht büsst überhaupt neben dem römischen seine Bedeutung fast völlig ein.

Verhör und Verurteilung vor Pilatus. 18 28–19 16. Zahlreiche Cod it haben 28 merkwürdigerweise, gleich als wenn 24 fehlte: ad Caiph. Dem πρωΐ entspricht Mc 15 1: zur Stunde der synopt. Plenarsitzung wird hier Jesus bereits vor den Statthalter geführt. Ueber *das Praetorium* s. zu Mc 15 16 = Mt 27 27; vgl. auch Kr, ZntW 1902 S. 15—22 und Furrer, ebenda S. 264, zu allem Folgenden Aberle, Die Berichte der Evglsten über Gefangen-

nahme und Verurteilung Jesu: ThQ 1871 S.3 —63; gegen ihn BRANDT 139 f. Der Schauplatz der Handlung ausserhalb des Prätoriums wird hier im Zusammenhang der kalendarischen Sonderstellung des 4. Evglsten erklärt. Das Betreten eines heidnischen Hauses, darin Sauerteig war, würde eine levitische Verunreinigung nach sich gezogen (s. zu Act 10 28 und BSST, Relig. d. Judt.[2] 108) und die Juden wie schon an der Schlachtung, so auch am Genuss des Osterlamms gehindert haben.

Die geschilderten Ereignisse spielen also am 14. Nisan vor dem Verzehr der Passalämmer, der bis Mitternacht des mit dem Sonnenuntergang des 14. beginnenden 15. Nisan beendet sein musste. Nach der Darstellung der Snptkr. dagegen (Mc 14 12 Mt 26 17 Luc 22 7) hat Jesus das Passamahl mit seinen Jüngern gehalten und ist erst im Verlauf des 15. gekreuzigt worden (vgl. S. 1 f.). Die Versuche, beide Berichte zu versöhnen, sind alt (über frühere s. Ws 486) jedoch auch in der Gegenwart keineswegs als unfruchtbar aufgegeben. Noch immer bemüht man sich, die dem Vorabend des Todes angehörige (Passa-)Mahlzeit der Snptkr mit der noch bevorstehenden des Joh in einer Erzählung zu vereinigen, und zwar entweder, indem man beiden Parteien vollinhaltlich recht gibt, oder, indem sich die Angaben bald der einen bald der andern eine Zurechtstellung bezw. von dem nächstliegenden Sinn abweichende Deutung gefallen lassen müssen. Das Entweder erfordert die Anschauung, dass in jenem Jahre die Passafeier an zwei Tagen gehalten worden sei. Dieser Grundgedanke hat verschiedenartige Ausführung gefunden, teils so, dass Jesus den üblichen Termin einhielt und die Juden, der Kalenderregel בדו (s. darüber MERX, D. vier kanon. Evv. II 1 1902 S. 379) folgend, am Abend darauf gleichfalls eine korrekte Feier vollziehen konnten (J. C. LAMBERT, The Passover and the Lord's Supper: Journal of Theolog. Stud. Jan. 1903), teils so, dass man Jesus die Berechtigung zuerkennt, bereits am Abend des 13. Nisan ein wirkliches Passa zu feiern (CHWOLSON, D. letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes: Mém. de l'Acad. de St. Pétersb. Sér. VII, Tom. XLI 1, dazu ein Aufs. in d. Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1893 S. 537—555. BELSER, ThQ 1896 S. 529—576; anders im Kommentar. SCHNEID, D. Monatstag d. Abdm. u. Todes uns. H. J. Chr. 1905), wobei meist die störende Zeitangabe von Mt 26 17 durch Rückzug auf das aramäische Urevangelium unschädlich gemacht wird (über derartige Versuche s. RESCH, Lucasparall. 615 bis 618. BELSER, ThQ 1896 S. 566 f. CALM 370 f.). Paart sich das Streben nach Ausgleich mit Scheu vor der Annahme einer doppelten Passafeier, so hilft man sich von der Ansicht aus, dass Joh recht hat und am Todestag das Lamm noch nicht verzehrt war, mit der Behauptung, das letzte Mahl Jesu sei die Zeremonie des Kiddusch, der Einleitung des Festes gewesen (G. H. BOX bei DRUMMOND 52 1), wenn man nicht gar ein gewöhnliches Abendessen annimmt, das durch die Ereignisse des folgenden Morgens für Jesus zum Passamahl dieses Jahres wurde (WESTCOTT, Introd. to the Study of the Gospels 339 f.). Oder man stellt sich auf die Seite der Snptkr und sieht in dem Ausdruck φαγεῖν τὸ πάσχα Joh 18 28 eine nachlässige Bezeichnung für die gesamte, mit der Schlachtung der Lämmer beginnende, mehrtägige Feier, wobei die Synedristen besonders die sog. Chagiga, das Opfermahl des 15. Nisan gemeint hätten (ZN II 516 f. 527 f.; Komm. 491 621—624). Aber besagte Redensart bedeutet nichts anderes als den Genuss des Osterlammes; vgl. SCHR, Ueber φαγεῖν τὸ πάσχα 1883. Ueberhaupt hat keiner der Versuche, die Differenz zu lösen, etwas Ueberzeugendes. Auch syr sin hilft uns nicht über die Schwierigkeit hinweg. Er hat zwar Joh 18 28: (die Juden) traten nicht ein in das Prätorium, damit sie nicht verunreinigt würden, während sie das Ungesäuerte (nicht: das Passa!) assen. Aber irgendwelche Schlüsse daraus sind nicht erlaubt, weil der Uebersetzer stets (6 4 12 1 13 1) das Wort Passa mit „Ungesäuerte" wiedergibt (doch s. ZN, Komm. 621 34). Die Darstellung der Snptkr und die des Joh passen schlechterdings nicht zusammen. Wenn man nicht gegen beide

zu werden und das Passa essen zu können. [29] Da kam Pilatus zu ihnen heraus und sagt: welche Anklage bringt ihr gegen diesen Menschen? [30] Sie antworteten und sagten zu ihm: wäre dieser nicht ein Uebeltäter, hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert. [31] Da sagte Pilatus zu ihnen: nehmt ihr ihn und richtet nach eurem Gesetz. Da sagten die

skeptisch ist (BRANDT 303 f.) oder keiner historischen Wert zuerkennen will (E. SCHWARTZ, ZntW 1906 S. 22 f.), muss man zwischen ihnen die Entscheidung treffen. Den unentwegten Streitern für die geschichtl. Glaubwürdigkeit des 4. Evgls (wie Ws. RESCH, Lucasparall. 613 ff. ZÖCKLER, PRE ³ IX 42. BARTH 6 15 f.) fällt sie nicht schwer. Aber auch zahlreiche andere Gelehrte entscheiden sich hier für Joh (z. B. aus neuerer Zeit: O. HTZM 33 ff.; LJ 313; NtZG ² 1906 S. 170. SPITTA I 212 ff. 244. WENDT 11. WELLHAUSEN, Ev. Marci 114 f. 117. PREUSCHEN, ZntW 1904 S. 14 f. BSST, Jesus 9 f.; ThR 1905 S. 290. v. DOBSCHÜTZ, Probleme d. apostol. ZA. 1904 S. 17. JACKSON 109 ff. J. WEISS, Schriften d. NTs I² 201 203 221. HTM 298 f.). Sie erklären es für undenkbar, dass die jüd. Behörde den grossen Festtag des 15. Nisan durch Gerichtssitzungen und die Aktionen vor Pilatus entweiht hätte. Auch sollen die Snptkr gegen den eigenen Bericht Zeugnis ablegen, insofern sie den Simon „vom Felde" (Mc 15 21) kommen, die Frauen Salben bereiten (Luc 23 56), Joseph von Arimathäa ein Leintuch kaufen (Mc 15 46) lassen. Was wollen diese Momente aber besagen gegenüber der Unmöglichkeit, die Entstehung der synopt. Erzählung begreiflich zu machen, wenn der Tag in Wirklichkeit ein anderer war? Dagegen ist die Abweichung des Joh vom histor. Verlauf aus dem symbol. Charakter seines Evglms leicht zu verstehen. Er führt in der Passionsgeschichte den Gedanken durch, den Paulus gelegentlich hingeworfen hat: als unser Passalamm ist Christus geschlachtet worden (I Kor 5 7). Christus, das „Lamm Gottes" (1 29), stirbt an dem Tag und um die Stunde, wo nach dem Gesetz das Passalamm zubereitet wird. Der Evglst selber weist uns auf diese Deutung, wenn er 19 31–36 mitteilt, wie dem Herrn in Erfüllung der Schrift (Ex 12 46) „kein Bein zerschlagen" worden sei. Erinnert man sich ausserdem der Art und Weise, wie Joh sonst mit den Einzelheiten des Lebens Jesu umzugehen liebt, so wird man auch im vorliegenden Punkt auf die Führerschaft der Spntkr zu seinen Gunsten nicht verzichten wollen; so urteilten zuletzt J. RÉVILLE 281—288. LOISY 66—69 842 868 f. PFL II 374 f. 426. JÜLICHER 379. P. W. SCHMIDT II 370 ff. P. W. SCHMIEDEL I 95 ff. HOLLMANN, ThLZ 1904 S. 560. WEINEL, ²Paulus 1904 S. 235.

Da Oeffentlichkeit zum Charakter des röm. Prozesses gehört, erklärt sich das Herausgehen des Pilatus **29** auch ohne das angegebene Motiv einer Akkommodation an die superstitio judaica. Von einer, etwa zum Behuf der Ueberlassung der σπεῖρα v. 3 12 vorangegangenen, Information des Statthalters ist in seinem Benehmen nichts zu bemerken (BÄUMLEIN). Nur nach dem Inhalt der ***Klage*** gegen (κατά ist übrigens nach ℵB zu streichen) Jesus fragt er, und in der Tat war ja eine Verurteilung wie Mc 14 64 = Mt 26 66 noch gar nicht erzählt. Gleichwohl wird **30** eine solche vorausgesetzt, da die Juden den Versuch machen, den Statthalter zu überrumpeln, seine selbständige Untersuchung auf das Niveau einer Bestätigung ihres schon gefassten Urteils über den ***Uebeltäter*** herabzudrücken (ABERLE 36 f.): einer förmlichen Anklage suchen sie, weil dieselbe vor einem heidnischen Gericht ihre eigenen Schwierigkeiten hatte, auszuweichen (Ws). Dem Statthalter soll die Tatsache, dass sie ihn ihm zur Exekution überliefern, genügen (KM III 383). Die Antwort des Pilatus **31** reagiert auffälligerweise nicht auf die unangemessene Sprache der Juden (JACOBSEN 38), sondern scheint ihnen, da sie mit einer

Juden zu ihm: es ist uns nicht erlaubt, jemand zu töten. [32] Damit das Wort Jesu erfüllt würde, welches er gesprochen hatte, um anzudeuten, welches Todes er sterben sollte. [33] Da ging Pilatus wiederum hinein in das Prätorium und rief Jesus und sagte zu ihm: du bist der König der Juden? [34] Jesus antwortete: sagst du das von dir selbst aus, oder haben es andere dir von mir gesagt? [35] Pilatus antwortete: ich bin doch kein Jude! Deine Nation und die Hohenpriester haben dich mir übergeben. Was hast du getan? [36] Jesus antwortete: mein Königreich ist nicht von dieser Welt. Wenn mein Königreich von dieser Welt wäre, würden meine Diener gekämpft haben, dass ich den Juden nicht ausgeliefert worden wäre. Nun ist aber mein Königreich nicht von daher.

Anklage nicht herausrücken wollen, Führung eines förmlichen gerichtlichen Verfahrens nach ihrem Gesetz aufzuerlegen, wobei ja selbst auf körperliche Züchtigung erkannt werden konnte (s. zu Mt 10 17). Damit wollen sich aber die Juden nicht begnügen. Das Geschäft des Richtens hatten sie absolviert. Aber um die letzte Konsequenz desselben, die Exekution, das ἀποκτεῖναι handelt es sich im Sinne der Juden. Nur falls Pilatus diesen Sachverhalt gekannt oder geahnt hätte, läge in seinen Worten zugleich als Beantwortung ihres Trotzes Erinnerung an das verlorene jus gladii (Jos. Bell. II 8 1. Schr I 466 f. II [4]261); er würde sie zugleich zum Eingeständnisse ihrer Blutgier wie ihrer Ohnmacht genötigt haben (gewöhnliche Ausl.). Der Hergang bleibt unklar. Da aber jedenfalls die Hinrichtung nicht Sache der Juden, sondern der Römer war, kam es **32** auch nicht zu der 8 59 10 31 schon versuchten Steinigung, sondern zur Kreuzigung, der röm. Strafe für Aufruhr, eben damit aber auch zur Erfüllung von 12 32, bzw. 3 14 8 28: Gottes Wille war „Erhöhung“ (O. Htzm 190 295). Im Widerspruch mit Mc 15 4 5 = Mt 27 12 13, vgl. Lc 23 14, wo Pilatus stets Kläger und Angeklagten sich gleichzeitig gegenüber hat, erfolgt nun das Verhör Jesu unter vier Augen im Innern des Hauses, wo Pilatus **33** die überraschende, weil Lc 23 2 voraussetzende, Frage Lc 23 3 stellt (s. zu Mc 15 2 = Mt 27 11), freilich aber das darauf folgende einfache Bekenntnis σὺ λέγεις erst 37 nach längerer Vorbereitung und Zurechtlegung seines Sinnes zu hören bekommt. Uebrigens betont die Frage ironisch den Gegensatz zwischen der äusseren Erscheinung und der Vorstellung eines Königs. Als Antwort erfolgt **34** eine Doppelfrage, deren Sinn immer zweifelhaft bleibt. In der Lage Jesu hätte sie nur bezwecken können, den richtigen Gesichtspunkt für Beantwortung der 33 an ihn gestellten Frage zu finden (O. Htzm 296). Im schriftstellerischen Interesse des Evglsten soll sie gleich 19 11 wohl dazu dienen, zu zeigen, wie von vornherein alle Schuld auf Seiten der Juden liege; von sich selbst aus wäre Pilatus unmöglich auf solchen Verdacht geraten. Seine Antwort **35** enthält daher eine indirekte Verneinung der ersten, eine direkte Bejahung der zweiten Frage (Ws). Die Vertreter der jüdischen Nation, die Jesus übergeben haben, müssen wissen warum. Der Angeklagte soll ohne Umstände bekennen, ob und inwieweit sie Recht haben. Damit stellt sich Pilatus wenigstens vorläufig allerdings auf den 30 ihm angebotenen Standpunkt. Anstatt des Bekenntnisses vor dem Synedrium Mc 14 62 = Mt 26 64 und im Gegensatze zu dem Schweigen Mc 15 5 = Mt 27 12 14 bekennt sich Jesus **36** zum Königtum (nur hier und 3 3 5 bei Joh die βασιλεία), aber zu einem solchen, das nicht unter die Kategorie des Hochverrates fallen kann, weil es dem rechtlichen Massstabe entzogen (Ritschl III [3] 409), *nicht von*

37 Da sagte Pilatus zu ihm: du bist also ein König? Jesus antwortete:
du sagst es; denn ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu
in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit zeuge; jeder, der aus
der Wahrheit ist, hört meine Stimme. 38 Pilatus sagt zu ihm: was ist
Wahrheit? Und nachdem er dieses gesagt, ging er wieder hinaus zu
den Juden und spricht zu ihnen: ich finde keine Schuld an ihm. 39 Es
ist euch aber eine Gewohnheit, dass ich euch am Passa einen loslasse.

dieser Welt ist: wie er selbst von oben stammt 8 23, so auch die Motive und Interessen, darauf seine Herrschaft über die Menschen beruht, vgl. Mc 10 42 43 12 17 Lc 12 14. Wäre es anders, ***so würden seine Diener***, wozu sie ja v. 10 Anstalten gemacht haben, ***dafür streiten***, dass die Eventualität 19 16 nicht eintreten darf; ***jetzt aber***, da niemand für mich kämpft (Ws) u. s. w. Befremdet über solche Antwort und aus ihr folgernd, fragt **37** Pilatus nicht mit οὔκουν = non ergo rex es, sondern, wie aus der bejahenden Antwort erhellt, mit οὐκοῦν = nonne igitur rex es im Sinne von ergone rex es? Er hat gewünscht, eine runde Ablehnung zu hören. Dem geringschätzigen σύ tritt in der καλὴ ὁμολογία I Tim 6 13 nach dem synopt. σὺ λέγεις begründend (ὅτι) das ἐγώ als Ausdruck edeln Selbstbewusstseins entgegen. Ueber γεγέννημαι und ἐλήλυθα, Geburt und Auftreten, s. zu 1 9; die Parallele 16 28 würde allerdings darauf führen, γεγέννημαι = ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρός zu fassen. Ἀλήθεια aber ist die, mit der vollkommenen Gotteserkenntnis gegebene, übersinnliche ***Wahrheit***, deren Zeuge Christus nach 3 11 32 ist; zum Dativ vgl. III Joh 6. Anstatt der synopt. Bezeichnung der potenziellen Reichsgenossen als „Söhne des Reiches" (s. zu Mt 8 12) steht hier πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας wie 8 47 ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ, innerlich der Wahrheit zugewandt, weil von Gott zu ihrer Erkenntnis bestimmt (O. Htzm 296); s. zu 3 21 11 52. Freilich ist es durchaus johanneisch und auch nur für ein griech. Ohr verständlich, wenn Christus auf solche Weise statt ein König der Juden vielmehr ein König der Wahrheitsfreunde heisst (O. Htzm 85); vgl. indessen den βασιλεὺς δικαιοσύνης bzw. εἰρήνης Hbr 7 2. Auch Pilatus glaubt derartige Schwärmer zu kennen und bricht **38** ab mit einer Frage, welche hinausläuft auf das Bekenntnis des Plinius, H. n. 2 5: solum inter ista certum, nihil esse certi.

Wie dieser Zug nicht etwa die Lernbegierde (patristische Ausl.), sondern die skeptische und indifferentistische Stimmung der Beamten charakterisiert (neuere Ausl., unzweideutig vertreten schon in der Passionsmusik von H. Schütz), welche den Christenprozess aus Staatsraison leiteten, so verrät die Sorge, welche der johann. Christus darauf verwendet, sich vom Verdacht eines irdischen Königtums zu reinigen, den Apologeten des 2. Jahrh. (Loisy 848 f. 651, Htm 303 f.). Schwerlich hätte ein so angelegentlicher Protest gegen weltliche Absichten ans Kreuz geführt (Vkm 599). Tat dies doch nicht einmal das offene Bekenntnis zum Königtum Mc 15 2 = Mt 27 11 = Lc 23 3 unmittelbar. Ein johann. Verhör aber hätte eher geendet, wie die, dabei wohl als Typus vorschwebende, Szene zwischen Domitian und den Enkeln des Bruders Jesu bei Euseb. KG III 20 1—6 32 5 6, wo der Sinn ihres Redens von κύριος, βασιλεία etc. zur Sprache kam.

Pilatus findet einen „König der Wahrheit" dem röm. Staatswesen gegenüber durchaus ungefährlich und erklärt dies den Juden nach Lc 23 4. Statt ihn aber demgemäss sofort freizugeben, sucht er **39** dieses Ziel auf einem Umwege über die, mit Erinnerung an Mt 27 15 beschriebene, Festsitte (über sie HC I^3 103 und J. Merkel, ZntW 1905 S. 293—316) zu erreichen und erbittert zugleich durch die Frage Mc 15 9. Jetzt bringen als Gegenvor-

Wollt ihr nun, dass ich euch den König der Juden loslasse? [40] Da
schrieen sie wiederum und sagten: nicht ihn, sondern den Barabbas.
Barabbas aber war ein Räuber. **XIX** [1] Da nun nahm Pilatus Jesus
und liess ihn geisseln. [2] Und die Soldaten flochten einen Kranz aus
Dornen und setzten ihn ihm auf den Kopf und warfen ihm ein Purpur-
gewand um [3] und gingen zu ihm und sagten: sei gegrüsst, König der
Juden! und gaben ihm Backenstreiche. [4] Da kam Pilatus wieder heraus
und sagt zu ihnen: sieh, ich bringe ihn euch heraus, damit ihr erkennt,
dass ich keine Schuld finde. [5] Da kam Jesus heraus mit dem Dornen-
kranz und dem Purpurgewand. Und er sagt zu ihnen: da ist der
Mensch. [6] Als ihn nun die Hohenpriester und die Diener sahen, schrieen
sie: kreuzige! kreuzige! Pilatus sagt zu ihnen: nehmt ihr ihn und
kreuzigt ihn; denn ich finde an ihm keine Schuld. [7] Da antworteten

---

schlag **40** die Juden den Barabbas, welcher also weder auf die Mt 27 17, noch auf die Mc 15 8 11 berichtete Weise in das Spiel hereingezogen wird; gleichwohl lehnt sich das im Zusammenhang unmotivierte πάλιν an Mc 15 13 an. Dem Ganzen entspricht am meisten Lc 23 18; auch die nachschleppende Charakterisierung des Barabbas („tragischer Zusatz") erinnert an Lc 23 19. Anstatt λῃστής war Barabbas allerdings politischer Verbrecher Mc 15 7; aber die „Räuber" im damaligen Palästina sind eben die Meuterer und Empörer gegen die Römerherrschaft. Während die Barabbasszene in der Synopse das Ende der Verhandlungen bildet, indem die Verneinung des einen Teiles der Alternative sofort die Bejahung des anderen nach sich zieht, rückt sie, da sie „nicht wohl ganz übergangen werden konnte" (Zn II 511), hier nur an das Ende des ersten Ganges der Verhandlungen und schrumpft auf die Notiz 39 40 zusammen. Dagegen wird nun die Darstellung von der Geisselung und Verspottung bei Mc und Mt mit Lc 23 16 22 25 so vermittelt, dass Pilatus 19 **1**, als hätte er schon sein condemno gesprochen, mit der Hinrichtung beginnt wie Mc 15 15 = Mt 27 26, worauf sofort auch **2** der Dornenkranz nach Mt 27 29, das Purpurkleid nach Mc 15 17, dann die Begrüssung **3** nach Mc 15 18 = Mt 27 29 folgen; ausführlich wird geschildert, wie ***sie ihm*** mit Zeichen und Worten der Ehrerbietung ***nahten*** (in rec. A fällt καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν aus), dann aber ***Backenstreiche gaben***, wie Mc 14 65 die Synedristen. In diesem Zustande führt Pilatus **4** seinen Gefangenen nun wieder heraus, als hätte er sich plötzlich eines Besseren besonnen und der weiteren Exekution Einhalt geboten, weil er Jesu Schuldlosigkeit erkannt hat. So also steht Jesus **5** zugleich im königlichen Schmuck und in der Erhabenheit tiefsten Leidens vor seinem Volk (O. Htzm 297) und vor der ganzen Christenheit (Km III 392). Pilatus weist selbst auf dieses ebenso bedeutsame, wie ergreifende Bild hin mit seinem ein abschätziges Mitleiden ausdrückenden Ecce homo. Aber auch die Verstocktheit der Feinde erscheint **6** auf ihrem Höhepunkt in dem jetzt erhobenen Ruf „Ans Kreuz!" nach Mc 15 13 14 = Mt 27 22 23. Mit ähnlichem Hohn wie 18 31 schiebt der Prokurator ihnen jetzt statt des Richtens das Hinrichten, ja geradezu die nicht gesetzliche Exekution der Kreuzigung zu, gewährt also die Bitte in einer unannehmbaren Form (Ws), während er zum drittenmal (vgl. 4 und 18 38) Jesu Unschuld bezeugt nach Lc 23 4 14 22 (O. Htzm 22 113). Nur um den angeblichen Mangel an αἰτία nachzuweisen, machen **7** die Juden geltend, Jesus müsse nach Lev 24 16 sterben; damit aber greifen sie wenigstens für den Augenblick auf das eigent-

die Juden: wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muss er sterben, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht hat. [8] Als nun Pilatus dieses Wort hörte, erschrak er noch mehr [9] und ging wiederum hinein in das Prätorium und sagt zu Jesus: woher bist du? Jesus aber gab ihm keine Antwort. [10] Pilatus sagt zu ihm: du redest nicht mit mir? Weisst du nicht, dass ich Vollmacht habe, dich loszulassen, und Vollmacht habe, dich zu kreuzigen? [11] Jesus antwortete: du hättest keinerlei Vollmacht in Betreff meiner, wenn sie dir nicht von oben gegeben worden wäre. Darum hat der, der mich dir übergab, grössere

liche Motiv der Verurteilung Mc 14 61—64 = Mt 26 62—66 zurück, während sie doch vorher 18 33, wie nachher 12 nur die politische Seite hervorkehren. Der υἱὸς θεοῦ ist dabei wohl nach 5 18 10 33, also im johann., nicht im historischen Sinne zu verstehen (Loisy 859, Htm 303). Das macht **8** Eindruck auf Pilatus, nach herkömmlicher Ausl. in dem Sinne, als ob er, der bisher teils die Juden, teils den Kaiser gefürchtet, jetzt in Jesus selbst einen etwaigen Göttersohn im Sinne von Mc 15 39 gefürchtet hätte; nach anderen, weil er in ihm nicht mehr bloss, wie bisher, einen Unschuldigen, sondern jetzt auch noch einen Allmächtigen erblickte. Noch entsprechender dürfte dem Charakter des röm. Staatsmannes eine Fassung sein, derzufolge er sich, *da er dieses Wort hörte*, aus Furcht vor den Juden schon auf den Weg begab, welchen er 13, nachdem er weitere Worte in derselben Richtung zu hören bekommen (ἀκούσας τῶν λόγων τούτων), zu Ende geht. Als Statthalter des Kaisers hat er die bestehende einheimische Religion zu schützen, muss eine Anklage auf ihre Verletzung berücksichtigen, will sich also **9** nur noch selbst davon überzeugen, dass Jesus sich göttliche Herkunft zuschreibt. Die wenigen Worte πόθεν εἶ σύ zeigen, wie auch Pilatus ganz johanneisch redet, vgl. 7 27 28 8 14 9 29 30 (Schlt 309); doch vgl. Mt 21 25. Jetzt erst tritt, wie eine dem älteren Bericht gebrachte Huldigung, das Stillschweigen ein, nach apologetischer Ansicht am richtigeren Platze als Mc 15 5 = Mt 27 12 14: als ob es, wenn es dort „unbegreiflich“ ist (Ws), hier begreiflicher wäre (vgl. vielmehr Jacobsen 40). Aber wie dort den synopt., so charakterisiert es hier den johann. Christus, der, bereits erhöht, dem weltlichen Richter gegenüber einen Akt der Selbstherrlichkeit übt. Eher beleidigt, als geängstigt, weist **10** deshalb Pilatus auf das Zweckwidrige dieser Haltung hin, worauf Jesus **11** ihm, wiederum ganz johanneisch 10 18, den Dünkel benimmt, als stünde das ἀπολῦσαι oder σταυρῶσαι so ohne weiteres in seiner Gewalt; letztere (aber statt ἐξουσία ist das ἐξουσίαν ἔχειν = ἐξουσιάζειν als Subjekt gedacht, daher δεδομένον) ist ihm, wie das schon im Begriff einer ἐξουσία liegt (s. zu 1 12), nur gegeben (wie 3 27), und zwar ἄνωθεν, wie 3 27 31 zu nehmen, Rm 13 1. Ueber das Fehlen des ἄν bei εἶχες (wofür אA ἔχεις, wohl nach ἔχω 10) vgl. Blass, Gramm. § 63 3. Nur von Gottes Willen hängt Jesu Schicksal ab: *darum*, nicht weil dabei die obrigkeitliche Macht missbraucht wird (Br 213; ThJb 1854 S. 283), sondern weil Pilatus nur Vollzugsorgan ist (Thol), *hat grössere Sünde*, als du, ὁ παραδούς (אB gegen rec. A παραδιδούς), worunter sonst immer Judas (O. Htzm 298, Brandt 131), hier statt seiner schwerlich der ihn inspirierende Teufel 13 2 27 (van Gilse, ThT 1876 S. 545 f.; vgl. Loisy 863 f. Calm 434), eher der Hohepriester (zuletzt A. R. Eager, Exp 6. ser. XII 1905 S. 33—40. Zn, Komm. 633 f.) und die von ihm vertretene Hierarchie (gewöhnliche Ausl., Ws, wogegen aber spricht, dass diese immer mit οἱ Ἰουδαῖοι, οἱ ἀρχιερεῖς bezeichnet wird) verstanden ist: er sündigt also mit vollem

Sünde. 12 Infolgedessen suchte Pilatus, ihn loszulassen. Die Juden aber
schrieen und sagten: wenn du den loslässt, bist du dem Kaiser nicht
hold. Jeder, der sich zum König macht, widerstrebt dem Kaiser. 13 Als
nun Pilatus diese Worte hörte, führte er Jesus heraus und setzte sich
auf den Richtstuhl auf einem Ort »Steingefüge« genannt, hebräisch
aber Gabbata. 14 Es war aber Rüsttag des Passa, ungefähr sechste
Stunde. Und er sagt zu den Juden: siehe da, euer König. 15 Da
schrieen sie: fort, fort, kreuzige ihn! Pilatus sagt zu ihnen: euren
König soll ich kreuzigen? Die Hohenpriester antworteten: wir haben

Bewusstsein, wie die Pharisäer 9 41: dieses Wort bringt **12** (über ἐκ τούτου s. zu 6 66) den Pilatus vorübergehend noch einmal auf den 18 38–19 5 eingenommenen Standpunkt zurück, worauf die Juden sofort die Anklage wieder wechseln und auf das 18 33 vorausgesetzte System zurückgreifen. Ἀντιλέγειν bedeutet tatsächlichen Widerstand wie ἀντιλογία Hebr 12 3. Das φίλος τοῦ Καίσαρος verlangt keineswegs die Annahme, dass etwa Pilatus um den damals von manchen praesides und legati geführten Titel buhlte (s. zu 15 15). sondern heisst bloss: ***du bist dem Kaiser nicht hold.*** Aber dieser Kaiser war eben Tiberius, welcher judicia majestatis atrocissime exercuit, Suet. Tib. 58; vgl. Tac. Ann. 3 38 majestatis crimen omnium accusationum complementum erat. Der Gedanke hieran gibt **13** die Entscheidung. Da Kriminalfälle e superiori entschieden werden mussten, ***führt*** er den Gefangenen ***heraus und setzt sich auf den*** auch Mt 27 19 erwähnten ***Richtstuhl:*** ἐκάθισεν ist wie 12 14 intransitiv zu nehmen (Ws. Drummond 150. Zn II 564 f.; Komm. 635 65; NkZ 1893 S. 186 f.. Calm 429. Htm). Die transitive Fassung (Hrk, Bruchstücke des Ev. und d. Apok. d. Petrus = TU IX 2 1893 S. 57. Kunze, D. neu aufgef. Bruchstück d. sog. Petrusev. 1893 S. 32) vermag auf Justin (Apol. I 35: διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν, unter Berufung auf den Propheten, d. h. Jes 58 2) und das Petrusevangelium (3 7) zu verweisen. Sie führt freilich zu geschichtlichen Unmöglichkeiten (Zn, a. a. O.), kann jedoch unter Beachtung des symbolischen Charakters der joh. Darstellung vielleicht verteidigt werden (Loisy 867 f.). Der Platz, wohl nach richtiger Erinnerung angegeben (Km III 364 f.; Dritte Bearb.[2] 328. Htm 303, dagegen Irrtum nach Brandt 134), wird einesteils als ***Steingefüge*** (λιθόστρωτον = pavimentum tesselatum, Mosaikboden), andererseits nach seiner jüd. Benennung bezeichnet: ***Gabbata*** = גַּבְּתָא, stat. emph. von גַּבָּא (Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen 1884 S. 10; vgl. jedoch G. Dalman, Worte Jesu I 1898 S. 6 und Zn, Komm. 637), also Erhöhung, Höhe. Weder bei Josephus noch im Talmud ist diese Oertlichkeit jemals genannt. Bezüglich der Angaben des Tages und der Stunde **14** vgl. Mc 15 25, wo die Stunde der Kreuzigung schon um 9 Uhr angesetzt ist, daher τρίτη z. B. in L auch hier statt ἕκτη (z. Textkritik s. Zn, Komm. 718 f.). Die sechste Stunde ist die Mittagsstunde (Brandt 197 f. Zn, Komm. 639 f. 719 f.) und nicht, wie man wohl im Interesse der Harmonistik behauptet hat, 6 Uhr früh. Joh zählt immer nach babylonisch-jüdischem Brauch, nicht nach römischem (s. zu 1 39). Die παρασκευή aber wird im Gegensatze zur synopt. παρασκ. (s. zu Mc 15 42) durch den Zusatz τοῦ πάσχα als Rüsttag auf den 15. Nisan charakterisiert (Spitta I 214 f.). Pilatus zeigt noch einmal durch die machtlose, aber ingrimmige Ironie, womit er seinen Richterspruch in ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν einkleidet (Ws). wie widerwillig er seine Zwangslage empfindet. Die von den Hierarchen beherrschten Stimmen aber **15** schreien unverdrossen weiter, und mit οὐκ

keinen König ausser dem Kaiser. [16] Darauf nun lieferte er ihn ihnen

ἔχομεν κτλ. verzichtet Israel, um den Statthalter im Vergleich mit dem loyalen Volke als halben Rebellen darzustellen, seinerseits lieber auf alle messianischen Hoffnungen, auf jeglichen theokratischen Anspruch. Solch einer dämonischen Macht des rücksichtslos nur sich selbst kennenden Willens ist der Beamte nicht gewachsen. Nachdem seine letzte Frage noch indirekt konstatiert hat, dass er lediglich dem Wunsche der Juden nachgebe, wenn er den Gefangenen als Kronprätendenten behandle, übergibt er **16** diesen *ihnen*, d. h. den Hierarchen als den intellektuellen Urhebern der Kreuzigung; s. Lc 23 25 Act 2 23 3 15.

Während nach dem, mit der Würde und Praxis eines röm. Prokurators ungesucht stimmenden, Bericht der Snpktr der Prozess Jesus rasch verläuft, Pilatus insonderheit zwar die selbstsüchtige Tendenz der hierarchischen Anklage durchschaut Mc 15 10 = Mt 27 18, trotzdem aber nicht gerade viel tut, um den Angeklagten, der sein Geschick durch Schweigen herausfordert, zu retten, bringt Joh eine vollständige Erneuerung dieser Szene, deren reiche Gliederung durch folgendes Schema (vgl. Km III 283, O. Htzm 295 f.) übersichtlich gemacht werden mag: Erster Gang: 1) Verhandlungen zwischen Pilatus und den Juden vor der Statthalterei 18 28–32; 2) Verhandlungen zwischen Pilatus und Jesus im Innern des Hauses 33–38; 3) erster Rettungsversuch 38–40. Zweiter Gang: 1) Geisselung und zweiter Rettungsversuch 19 1–6; 2) dritter Rettungsversuch 7–12; 3) Tribunalentscheidung 13–16; vgl. Brandt 126—138. Nur eine „ambulatorische" Geschäftsbehandlung des solcher Gestalt stets zwischen den Klägern draussen und dem Angeklagten drinnen ab und zu gehenden und vermittelnden Prokurators (Km III 364 382 385; Dritte Bearbeitung[2] 328) machte solche Weiterungen möglich, die andererseits umso besser zu den dialogisierenden Gewohnheiten des Evglsten stimmen (Weisse I 459), übrigens ganz auf der Vorstellung einer durch Kalender und Gesetz 18 28 zwischen Heiden und Juden aufgebauten Mauer ruhen. Eigentlicher Zweck der Neuerung ist, Raum zu gewinnen für das Zwiegespräch zwischen Jesus und Pilatus, das freilich ohne Zeugen verlief, also eigentlich auch keinen Gegenstand der Berichterstattung bilden kann (Schlt 305 f.). Der Evglst will einen hiatus ausfüllen und erklären, wie Jesus die Frage, ob er ein König sei, einfach bejahen Mc 15 2 und dennoch schuldlos sein könne (O. Htzm 21). Darum erklärt sich Jesus, anstatt vor dem hohen Rat für den Messias, vor dem Vertreter des Kaisers für den überweltlichen königlichen Zeugen der Wahrheit (Schlt 303 f. 306 f. 373), indem er sich zugleich von jedem Verdacht eines irdischen Königtums reinigt: eine, den Geist der Apologetik (Justin. Apol. I 11) atmende, Direktive für das Verhalten im Christenprozess (Km III 386, Brandt 128). Letzterem dürften überhaupt manche Weiterungen der johann. Darstellung ihren Ursprung zu verdanken haben, so dass die nachgewiesenen Unklarheiten z. T. auf Eintragung einzelner Erfahrungen der Bekenner und Märtyrer in ältere, einfachere Erinnerungen zurückweisen. Insonderheit ist das Bild des Pilatus nach dem Modell dieses oder jenes Provinzialstatthalters gezeichnet, der als verantwortlicher Vollzieher eines rigorosen Gesetzes in Konflikt mit seiner eigenen Gleichgültigkeit, ja Milde kommen mochte, schliesslich aber doch der Verlegenheiten nicht zu viel auf sich nehmen wollte. Im übrigen schliesst sich Joh, während er aus dem allgemeinen synopt. Bericht nur die Frage nach dem Judenkönig, die Antwort σὺ λέγεις und das (freilich bedeutend verspätete) Schweigen stehen lässt, auch hier wieder in bedeutsamer Weise an Lc an (O. Htzm 21 f.). Nach Lc (s. zu Act 16 37) steht von 18 33 an bis 19 15 immer der politische Gesichtspunkt in dem Vordergrund; nach Lc (s. zu Act 18 13) erwarten die Juden von der röm. Obrigkeit vor allem Schutz ihrer Religion und Ge-

aus, dass er gekreuzigt würde. Sie nun übernahmen Jesus, [17] und sich selbst das Kreuz tragend ging er hinaus an die sogenannte Schädelstätte, die hebräisch Golgatha heisst, [18] wo sie ihn kreuzigten und mit ihm zwei andere hüben und drüben, Jesus aber in der Mitte. [19] Pilatus schrieb aber auch eine Inschrift und heftete sie an das Kreuz; es war aber geschrieben: Jesus der Nazarener, der König der Juden. [20] Diese Inschrift nun lasen viele Juden; denn der Ort, wo Jesus gekreuzigt war, lag der Stadt nahe, und es war geschrieben hebräisch, römisch,

setzlichkeit; an Lc schliesst sich die dreimalige Erklärung des Pilatus über Jesu Unschuld an (s. zu 19 6); wie Lc 23 13—16 verhandelt Pilatus mit den Juden, um sie umzustimmen; nach Lc (s. zu Act 3 13) durchkreuzen sie seine guten Absichten; nach Lc 23 19 wird Barabbas noch nachträglich charakterisiert; das Projekt Lc 23 16 22 führt Pilatus 19 1 aus. Aber durfte ein röm. Richter mit der Geisselung experimentieren und, sei es auch im Interesse des Angeklagten, Strafe verhängen, ehe ein Urteil gesprochen war? Im gleichen Interesse des Experimentes tritt auch jene Misshandlung durch die Kriegsknechte schon 19 2 3 ein, welche Mc 15 16—20 = Mt 27 27—31 sachgemäss erst nach erfolgter Verurteilung berichtet wird (Schlt 307 f. 420). Mehr noch als seine synopt. Vorgänger gestaltet eben Joh den geschichtlichen Stoff in dem Bestreben, den Prokurator von der Schuld am Tode Jesu zu entlasten und sie den Juden aufzubürden. Pilatus hat alle nur erdenklichen Mittel, Jesus zu retten, erschöpft. Mit dieser, auch sonst in der altchristlichen Literatur, vor allem deutlich im Petrusevglm und in den Pilatusakten hervortretenden, apologetischen Tendenz harmoniert aufs beste die durch das ganze Evglm hin bemerkbare judenfeindliche Gesinnung des Verfassers. Damit aber ist ein weiteres Motiv zur Verschiebung des Todestages aufgedeckt: „ein Antisemit konnte nicht zugeben, dass Jesus das Judenfest nach dem Gesetz gefeiert habe" (Zn, Das Ev. des Petrus 1893 S. 49 = NkZ 1893 S. 192); und, wenn die Juden vorzugsweise handeln sollen, darf es nicht hoher Festtag sein. Vgl. Archiv für Religionswissenschaft 1907 S. 173 f. v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments 1893 S. 175 f.

J e s u T o d a m K r e u z e. 19 17—30. Wenn Jesus **17** ***hinausging*** (ἀπήγαγον rec. ℵA ist aus Mt 27 31), ***sich selbst*** (statt Gen. lesen ℵL ἑαυτῷ. B αὑτῷ oder αὐτῷ) ***das Kreuz tragend*** (bajulans sibi crucem), so liegt darin eine tatsächliche Umgehung des Simon von Kyrene (Orig in Mt 126), worin nur wieder der stehende Gesichtspunkt der Aktivität in Betracht kommt (Loisy 872); vgl. den die Sünden der Welt Tragenden 1 29. Der joh. Christus bedarf keiner menschlichen Unterstützung (Brandt 174). Möglicherweise (Pfl II 384 437, J. Réville 273) erforderte solches Ausschalten der Person des Simon noch speziell die Opposition wider den gnostischen Irrtum; nach Iren I 24 4 liessen die Basilidianer an Jesu Statt jenen Simon gekreuzigt werden. So wurde Erfüllung auch dem Vorbilde Isaaks Gen 22 6 (Tert. Marc. 3 18; Jud. 13) und Motivierung dem Nachfolgeruf Mt 16 24 = Mc 8 34 zu teil. Die Oertlichkeit nach Mc 15 22 = Mt 27 33, wie **18** die auch äusserliche Einordnung unter die Uebeltäter nach Mc 15 27 = Mt 27 38; Subjekt zu ἐστ. sind trotz v. 16 nicht die Juden, sondern nach 23 die Soldaten. Erst jetzt, da ἔγραψεν **19** nicht wohl plusquamperfektisch genommen werden kann, schreibt Pilatus nach Mc 15 26 = Mt 27 37 (mit dem Zusatz ὁ Ναζωραῖος) den titulus, darin er seinem Zorn gegen die Juden noch einmal Luft macht. Das Aergernis war gross, weil **20** um der Nähe willen viele herauskamen und um der Dreisprachigkeit der Inschrift willen jeder

griechisch. [21] Da sagten die Hohenpriester der Juden zu Pilatus: schreibe nicht: der König der Juden, sondern, dass er gesagt hat: ich bin König der Juden. [22] Pilatus antwortete: was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben. [23] Die Soldaten nun, als sie Jesus gekreuzigt hatten, da nahmen sie seine Kleider und machten vier Teile, jedem Soldaten einen Teil, dazu den Rock. Der Rock aber war ungenäht, von oben her ganz durchgewebt. [24] Da sagten sie zu einander: wir wollen ihn nicht zerreissen, sondern darüber losen, wem er gehören soll — damit die Schrift erfüllt würde: sie haben meine Kleider unter sich verteilt, und über mein Gewand haben sie das Los geworfen. So nun taten die Soldaten. [25] Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter und die Schwester

---

ihren Inhalt begreifen konnte. Auf diese Weise verkündigt Pilatus der ganzen Welt die Messianität Jesu (PFL II 384, LOISY 874, HTM 304), wie Kaiphas ebenso unfreiwillig das Geheimnis seines Sühnetodes verkündigt hatte 11 50. (O. HTZM 107). Uebrigens erzählt Josephus häufig von lateinisch-griechischen Edikten der Römer. Dass die Juden, die Bitterkeit der Inschrift empfindend, **21** den Statthalter mit neuen Zudringlichkeiten behelligen, entspricht dem seit 18 30 eingenommenen Standpunkt des Trotzes; Mc 15 32 = Mt 27 42 verhöhnen sie freilich gegenteils ihrerseits den Gekreuzigten gerade unter dem offiziellen Titel eines Judenkönigs. Die gemessene Ablehnung des Widerrufs **22**, wo γέγραφα das Abgeschlossene der Handlung bezeichnet, stellt ebensosehr der Christenheit, wie des Pilatus Rache dar (LOISY 875, vgl. BRANDT 203). Mit οὖν **23** knüpft Joh wieder an 18 an, um das Bild Mc 15 24 = Mt 27 35 = Lc 23 34 in detaillierter Ausmalung zu reproduzieren. Die ἱμάτια sind die Oberkleider, welche man, wo sie die Bewegung hemmten, ablegen konnte 13 4 12. Dagegen war der χιτών (s. zu Mt 5 40) *ohne Naht, von den oberen Teilen an gewebt ganz durch*, also ein vornehmes Kleid, wie der Hohepriester es trug, Jos. Ant. III 7 4; dasselbe erscheint bei Philo als ein Symbol des Kleides, welches sich der Logos aus den Elementen und Kräften des Weltalls unzerreissbar bildet, De profugis 20; s. zu 21 11. Es ist schwerlich nötig, auf den bunten Rock Josephs zurückzugreifen (NESTLE, ZntW 1902 S. 169), um den Zug zu erklären. Dagegen ist es wahrscheinlich, dass der Evglst mit dem ungenähten Kleid die Einheit der Kirche hat symbolisieren wollen (so schon CYPRIAN, De cathol. eccles. unitate 7; neuerd. LOISY 876 f., CALM 439, JÜLICHER 360, HTM 305). Während also die Kleider unter die vier Kriegsknechte (vgl. das τετράδιον Act 12 4) verteilt werden, betrifft hier die synopt. Verlosung nur den Rock, so dass die parallelen Glieder der **24** nach LXX zitierten Stelle Ps 22 19 künstlich auf zwei Fakta verteilt sind: ein ähnlicher Fall der Entstehung des Antitypus dem Buchstaben des Typus zu gunsten wie Mt 21 2 (BRANDT 193 f. 219). Mit der Schlussformel οἱ μὲν οὖν κτλ. endigt die Soldatenszene, zu deren Rohheit das **25** mit δέ Eingeführte einen sprechenden Kontrast bildet. Während nämlich Mc 15 40 = Mt 27 55 die Weiber nur von ferne stehen, treten sie hier unter das Kreuz. Die Schwester der Mutter Jesu könnte durch die als Apposition folgenden Worte mit der „Mutter des kleinen Jakobus" identifiziert erscheinen, so dass die Persönlichkeit des Klopas mit der des Alphäus, des Mt 10 3 = Mc 3 18 genannten Vaters des zweiten Jakobus im Apostelkatalog, zusammenfiele, was man glaubhaft zu machen sucht, bald durch die Behauptung, beide Namen seien identisch (VÖLTER, Mater

seiner Mutter, Maria die des Klopas und Maria die Magdalenerin. [26] Als Jesus nun die Mutter sah und den Jünger, den er liebte, dabeistehen, sagt er zu der Mutter: Frau, da ist dein Sohn. [27] Darauf sagt er zu dem Jünger: da ist deine Mutter. Und von der Stunde an nahm der

dolorosa 7, etwas anders gewendet bei BRANDT 223 f.; s. dagegen CALM 440. ZN, Forschgen VI 343 350; Komm. 645 93), bald durch die Annahme, der Jude Chalphai habe daneben den griechischen Namen Klopas geführt. Weil aber zwei Schwestern nicht denselben Namen zu haben pflegen, suchte man die ungenannte Schwester der Mutter Jesu lieber in Salome, in welchem Falle statt des zweiten Jakobus vielmehr der erste und sein Bruder Johannes als Jesu Vettern erschienen (Ws. ZN II 455; Forschungen VI 340 f.; Komm. 646 f.). Da aber der Anfang εἱστήκεισαν δέ auf Lc 23 49 weist, wo οἱ γνωστοὶ αὐτῷ auf Mutter und Schwester derselben führen mochten, so dürfte unter der letzteren auch die Lc 24 10 an Stelle der Salome getretene Johanna verstanden, dagegen die Anwesenheit der leiblichen Mutter des Lieblingsjüngers, wenigstens falls dieser der Zebedaide Johannes sein sollte, durch 27 ausgeschlossen sein. Sofern endlich die Aneinanderreihung von vier Frauen ein καί vor Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ (in der Pesch. findet es sich), ihre paarweise Verbindung eine Auseinandersetzung der Paare durch τέ erfordern würde (HFM VII 2 S. 149. BRANDT 221; dagegen ZN, Forsch. VI 338), scheint vielmehr dieselbe Maria zunächst nach ihrem Verhältnis zur Mutter Jesu, dann als Weib des Klopas charakterisiert zu sein, unter welchem vielleicht Kleopas Lc 24 18 (Ew), wahrscheinlicher — wenn man nicht gar alle drei gleichsetzen will (SCHLATTER, Kirche Jerusalems 1898 S. 27. ZN, Forschgen VI 339 350; Komm. 645 93) — der von Hegesipp bei Euseb. KG III 11 32 1—4 6 IV 22 4 erwähnte Bruder des Joseph gemeint ist, also der Oheim Jesu und Vater jenes Symeon, welcher nach Hegesipp bei Euseb. KG III 32 6 als Nachfolger des Jakobus des Gerechten der Gemeinde in Jerusalem bis etwa 107 vorstand. Dann müsste freilich ἀδελφή Schwägerin heissen (HFM, KL), was nicht nachweisbar ist (vgl. BRANDT 222. ZN, Forsch. VI 338 f.). Als letzte Möglichkeit bliebe noch die Uebers. Stiefschwester übrig, in welchem Falle, wenn man die Mutter Jesu zur Tochter des Klopas macht, nur zwei Frauen gemeint, beide aber auch wirklich genannt wären (SCHWALB 472, O. HTZM 299 f.). Es folgt der Abschied von Familie und Jüngerschaft: ein Vermächtnis **26** an die Mutter, die wie 2 4 γύναι angeredet, und **27** an den Lieblingsjünger, welcher mit der Fürsorge für sie betraut wird und dieselbe sofort εἰς τὰ ἴδια (s. zu 16 32) aufnimmt.

Diese mit dem Abschied von Mutter und Jünger verbundene Sorge für die innige Verbindung derer, welche er in der Welt zurücklässt, ist eindringendster Kommentar zu 17 11 und gemahnt zugleich an den die Einheit der Kirche darstellenden unzerteilten Rock (LOISY 877, HTM 305). Die Snptkr freilich wissen nichts von der Mutter Jesu in seiner Begleitung; erst Act 1 14 erscheint sie in Jerusalem, und zwar in Gesellschaft ihrer übrigen Söhne, also nicht in neuer Familie. Indessen repräsentiert sie schon 2 1—11 die Theokratie (S. 75), speziell, nachdem sie 2 5 auf allen eigenen Willen Verzicht geleistet, das treu gebliebene Israel. In dieser Eigenschaft wird sie hier dem Lieblingsjünger in Pflege gegeben (vgl. Lucian. Toxaris 22 ἀπολείπω Ἀρεταίῳ τὴν μητέρα μου τρέφειν καὶ γηροκομεῖν) und dadurch zugleich letzterem seine hervorragende Bedeutung auch für die Zeit nach dem Abscheiden des Meisters gesichert. Auch hier also wie Mc 3 34 ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου wird die Geistesverwandtschaft der Brüderschaft nach dem Fleische gegenübergestellt (s. zu 2 4) und vorgezogen; der letzteren entstammen die δεσπόσυνοι Jakobus (PFL II 385) und Symeon, die erstere ist vertreten durch den Jünger

Jünger sie zu sich in sein Heim. [28] Hiernach, da Jesus wusste, dass bereits alles vollbracht war, damit die Schrift erfüllt würde, sagt er: mich dürstet. Es stand da ein Gefäss voll Essig. Da steckten sie einen Schwamm voll Essig auf ein Hyssoprohr und brachten (ihn) an seinen Mund. [30] Als er nun den Essig genommen hatte, sagte er: es ist voll-

wie er sein soll, so dass die Versuchung nahe liegt, auch das Rätsel der drei Marien auf allegorischem Wege zu lösen: die Gemeinde der Treuen in Israel zu Füssen des Kreuzes (vgl. Brandt 226 f., Kr I 162 II 597 f., J. Réville 276).

Dieselbe Höhe des Bewusstseins, auf welcher Jesus 13 1 das Leiden antrat, erscheint nach dem ähnlich gebildeten Satze **28** auch am Schlusse desselben gewahrt. Darum ist ἵνα wohl, wie dort und gewöhnlich, von dem mit ὅτι eingeleiteten Satze abhängig zu denken (Brandt 236). ***Alles ist geschehen*** (τετέλ. = peractum est), was geschehen musste, ***um die Schrift zu vollenden.*** Doch steht wenigstens 14 31 ἵνα dem Satze, zu welchem es gehört, nachdrucksvoll voran (griech. Ausl. Ws. J. Réville 277. Loisy 880. Htm. Zn, Komm. 649). Nach dieser Analogie dürstet, um jeden Schein einer eigentlichen Passion zu beseitigen, der sterbende Jesus nur zu dem Zwecke, damit auf solche Weise Ps 69 22 (ὄξος vgl. Mt 27 48) erfüllt werde. Nun wird diese Stelle zwar Mt 27 34 (χολή), nicht aber hier zitiert, und τελειοῦν ist nicht ohne weiteres = πληροῦν, sondern bedeutet die abschliessliche Erfüllung des gesamten Schriftinhaltes (Cr 991), kann also nicht wohl auf eine einzelne Stelle gehen (Kl), es müsste denn etwa andeuten wollen, dass es sich gerade um Erfüllung eines letzten, noch ausstehenden Restes handelt (Ws. O. Htzm 23 300; vgl. Zn, Komm. 649 f.). Jedenfalls bietet Joh diesen Ersatz für die weggefallenen Kreuzesworte bei Mt und Mc nicht bloss, sondern auch bei Lc, indem er den Jammerschrei, auf welchen auch Mt 27 48 = Mc 15 36 (Lc 23 36) die Soldaten mit einer Tränkung antworten, als Durstruf deutet (Km III 431). Daher auch **29** sofort ***ein Schwamm*** mit der, in einem bereit stehenden (ἔκειτο wie 2 6) Gefäss enthaltenen, posca gefüllt und ihm auf der Spitze eines Hyssopus dargereicht wird. Bei der Niedrigkeit der Kreuze reichte ein solcher Besen, der kaum eine halbe Meterhöhe betrug, vollkommen hin; nebenher erinnert er an die entsündigende Funktion des Hyssop Ex 12 22 Lev 14 4 6 49 51 52 Num 19 6 Ps 51 9 Hbr 9 19 Barn. 8 1 6 und darf schon deshalb nicht durch die Konjektur des Joachim Camerarius: ὑσσῷ (pilum) προπεριθέντες (angenommen v. Field, Notes on the transl. of the NT[2] 107. Brandt 236. Blass, Ausg. 98. Kr II 601 f. auch Calm 441 f.; dagegen Loisy 881 7) entfernt werden. Das ὅτε οὖν **30** führt auf den Gedanken, dass Jesus in diesem Trank (vgl. 18 11) eine letzte Erfüllung der Schrift im Sinne von 28 sah, wie auch nach 13 18 15 25 17 12 19 36 das Siegeswort τετέλεσται kaum anders als so verstanden werden kann. Nicht wesentlich davon verschieden wäre es, wenn der Rückblick auf πάντα τετέλεσται 28 ein Vollendetsein des göttlichen Rates, womit zugleich die Vollendung seines eigenen Lebenswerkes gegeben ist, andeuten sollte (τελειοῦν wie 4 34 5 36 17 4). Das Mc 15 37 entsprechende παρέδ. τὸ πν. ist nach Lc 23 46 gebildet.

Im allgemeinen ist der johann. Todesbericht darauf angelegt, die dunkeln Schatten der synopt. Erzählung durch kräftigere Behandlung der sie durchstrahlenden Lichtblicke zu zerteilen. Da nach 8 28 am Kreuze die Erhöhung beginnt, welche auch die Juden als solche erkennen sollen, kommt hier der triumphierende Hohn der Feinde, das Sicherste, was die Snptkr bieten, in Wegfall, wogegen an die Stelle des in der Synopse bezeugten lauten Schmerzschreies der Todesqual (s. zu 16 32) erhabene Schlussrufe, im Vollbesitze geistiger Klarheit und Freiheit

bracht, neigte das Haupt und gab den Geist auf. [31] Die Juden nun
baten, da es Rüsttag war, damit die Leiber nicht während des Sabbats
am Kreuze blieben — der Tag jenes Sabbats war nämlich gross —,
den Pilatus, man möchte ihnen die Schenkel zerschmettern und sie
abnehmen. [32] Da kamen die Soldaten und zerschmetterten dem ersten
die Schenkel und dem anderen, der mit ihm gekreuzigt war. [33] Als sie
aber zu Jesus kamen, zerschmetterten sie ihm, da sie sahen, dass er
bereits tot war, die Schenkel nicht, [34] sondern einer der Soldaten stiess
ihm mit der Lanze in die Seite und alsbald kam Blut und Wasser

gesprochene Worte des Triumphes treten. Die bis ins Kleine und Kleinliche gehende Sorgfalt, womit der typologische Gesichtspunkt gegenüber dem AT durchgeführt wird 24 28 (vgl. auch v. 36 37), weist nicht minder auf theologische Reflexion, wie der auch hier wieder alles einzelne beherrschende Gesichtspunkt 10 18: alles Leiden ist für den Logos-Christus Handlung. Daher das letzte Wort παρέδωκεν auch den letzten Atemzug zur sittlichen Tat macht; vgl. Loisy 883.

Das Wunder des Todes. 19 31—37. Mit οὖν **31** kehrt die Erzählung zu den Juden v. 20—22 zurück, wie v. 23 die Soldatenszene wieder aufgenommen war (Ws). Während die Römer die Leichname der Gekreuzigten den Hunden und Vögeln zum Raub liessen, sollten dieselben nach jüd. Sitte Dtn 21 23 nicht über Nacht am Holze hängen bleiben. Aber gerade darauf nehmen weder die Snptkr, noch der 4. Evglst Bezug. Hier wie dort kommt vielmehr nur die Rücksicht auf den mit Sonnenuntergang eintretenden Sabbat in Betracht, welcher bei Joh überdies auch noch zugleich erster Festtag, 15. Nisan, also ein potenzierter Sabbat war Lev 23 7—15; über παρασκευή s. zu 14 und vgl. E. Schwartz, Ostertafeln 1905 S. 127 f. Um dieses Fest vor Verunreinigung zu schützen, tritt die σκελοκοπία ein: kein Gnadenstoss, sondern eine selbständige Art der Hinrichtung, in welche diesmal (vgl. Fulda, Das Kreuz 167 f.) die Kreuzigung, um, wie beim Rädern, durch Zerschmettern der Beinknochen den Tod zu beschleunigen, verwandelt wurde: aus crux wird crurifragium. Da die Wachthabenden mit den dazu erforderlichen eisernen Keulen nicht versehen waren, sind es ohne Zweifel neue Soldaten, welche **32** an beiden Seiten der Kreuzgruppe anfingen, so dass sie an Jesus zuletzt kamen, bei welchem sie **33** wegen bereits eingetretenen Todes ihre Arbeit überflüssig fanden. Der Lanzenstich **34** soll also nur den Tod unzweideutig feststellen, bzw. endgültig herbeiführen, falls er etwa noch nicht eingetreten wäre. Vgl. das Stechen mit Rohren und Lanzen im Petrev. 3 9 u. den Act. Joh. 97.

Die ganze Szene erschliesst sich nur dem Verständnis für den „dreifachen Schriftsinn“. Sie stimmt nicht zu dem synopt. Bericht, demzufolge der Centurio den Todesmoment mit Sicherheit und Staunen wahrgenommen Mc 15 39 = Mt 27 54 und dem Pilatus darüber Bericht erstattet hat Mc 15 44 45. Umso ersichtlicher ist der enge Zusammenhang dieses Zeichens mit den Schrifterfüllungen 36 37. Nur weil die σκελοκοπία unterblieb, konnte der Lanzenstich erfolgen mit seinem wunderbaren Effekt: negatives und positives Moment einer und derselben göttlichen Zeichensprache beim Tode Jesu. Nicht also soll etwa dem Doketismus gegenüber die Menschheit Jesu gewährleistet sein (so Corssen, Monarch. Prologe 1896 S. 129 f. Pfl II 386. P. W. Schmiedel I 122; auch Zn, Komm. 652). Dazu hätte das Blut genügt, welches den Leichen bei einem Stich in die Herzgegend wenigstens so lange entfliesst, als sie noch nicht ganz erstarrt sind, jenes sich noch nicht zersetzt hat. Nur wenn ausser dem auch gerade das Perikardium getroffen worden wäre, hätte mit dem

heraus. [35] Und, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahrhaftig, und jener weiss, dass er Wahres redet, damit auch ihr

Blut auch Wasser vermischt sein können. Hier aber fliessen beide Stoffe offenbar unterscheidbar, also getrennt aus, als gälte es, die Uebermenschlichkeit dessen, den der Stich verwundet hatte, experimentell festzustellen. Als fabelhaftes Wunderblut, „wie es fliesset seligen Göttern“, rückt es schon Celsus den Christen auf (Orig. Cels. 2 36), Justin. Apol. I 32 lässt in den Adern des Gottessohnes zwar Blut fliessen, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως und bei Apollinaris von Hierapolis ist Christus ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα (Chron. pasch. ed. Dind. I 13). Aus dem Leibe fliessendes Wasser stellt auch 7 38 39 den in Aktion tretenden Geist dar (Br 217 f., Str 594, Pfl II 486, Grill I 16, Kr II 611 f.) und nach dieser Stelle haben schon die lugdunensischen Märtyrer (Euseb. KG V 1 22) den Vorgang am Kreuz gedeutet (s. z. 7 38). Auf reinigende Folgen des Erlösungstodes weisen Stellen wie I Joh 1 7 2 2 3 5 (Schlt 158) und Apk 1 5 (Vkm 604), auf das Geheimnis der Zweiheit „Blut und Wasser“ der Kommentar I Joh 5 6—8 hin (Brandt 274 f.). Der Evglst sieht darin Symbole der Erlösertätigkeit, insonderheit der durch den Tod bedingten Mitteilung des Geistes, und „bei seiner Art, eines im anderen, die Idee in verschiedenen Reflexen zu sehen“ (Str 595), auch der beiden christl. Mysterien (Hsr IV 441, J. Réville 280, Loisy 888 f., Htm 306 f., P. W. Schmiedel II 12). In der Tat erinnert das Blut Christi an Joh 6 53—56, als an die einzige Stelle des 4. Evglms, da nochmals von ihm die Rede ist, und damit auch an das hl. Abendmahl, und ist das Wasser 3 5 Zeichen der Taufe (patristische Ausl.). So allein kommt in die Stelle Gleichartigkeit der Beziehung. Nur durch Voranstellung des Blutes ist dieselbe einigermassen verdunkelt; dafür aber gehört eben das Blut unter allen Umständen zum Tode, wogegen das, durch keinerlei medizinische Hilfskonstruktionen ermöglichte und ebensowenig einen Begleitumstand von „untergeordneter Bedeutung“ darstellende (Zn, Komm. 652 654 f.), Wasser als Steigerung und Siegel des Wunders hinzutritt (O. Htzm 108); wo dagegen die Anknüpfung an den Todesbericht wegfällt, da findet sich I Joh 5 6 die logische Ordnung Wasser und Blut (Loisy 888). Ebendaselbst erscheint aber auch beides als Zeichen und Träger für das fortdauernde Wirken des kraft seines Todes lebenden und heilschaffenden Christus. Das Ganze ist eine „lehrhafte Erzählung ersten Ranges, welche für die Geschichte der Passion einen ihre Bedeutung zusammenfassenden Abschluss darstellte“ (Brandt 278).

Für die Realität dieses Wunders beruft sich der Evglst **35** auf einen Augenzeugen, den die herkömmliche Ausl. in dem eben 26 als einzigen Jesu befreundeten Mann beim Kreuze befindlich erwähnten Lieblingsjünger wiedererkennt. Gleichfalls fast allgemein wird zugegeben, dass ἐκεῖνος sich nur auf den ἑωρακώς nicht aber auf Gott (Wetzel) oder auf Christus (Erasmus. Zn II 476 483; Forschgen VI 184; PRE 3 IX 279; Komm. 658 f. Dechent. StKr 1899 S. 448 ff. E. A. Abbott, EB II 1809 3. Haussleiter, Zwei apost. Zeugen 26—28. K. Meyer, D. Zeugniszweck d. Ev. Joh. 1906 S. 17 f. 20—23) beziehen kann. Mag letzterer auch I Joh 2 6 hinter 2 1 ganz unmissverständlich und nach solcher Einführung dann auch noch 3 3 5 7 16 4 17 ἐκεῖνος heissen, in unserem Zusammenhang muss jeder Leser unter dem ἐκεῖνος den ἑωρακώς verstehen, von dem eben vorher die Rede war (Wendt 193). Dagegen ist man bezüglich der Frage, wie sich der Augenzeuge zu dem Verfasser des Ev. verhalte, noch weit von einer Einigung. Da freilich, wo man in dem Lieblingsjünger den Zebedaiden sieht und an der apostolischen Abfassung des Ev. festhält, löst sich das Problem von selbst (für Chrys und Cyrill so gut wie für Ws, Zn, Haussleiter, Barth 6). Aber auch Gelehrte, die der be-

glaubet. [36] Denn dieses ist geschehen, damit die Schrift erfüllt würde:

zeugten Erzählung buchstäbliche Geschichtlichkeit abstreiten, haben die Gleichsetzung des Augenzeugen mit dem Evangelisten anerkannt, nur den Inhalt seiner Bekundung auf das geistige Gebiet übertragen (Br 378 f., Kr I 166 f. 503 II 614 ff., Loisy 890). Die Möglichkeit, dass der Verf. sich selber mit ἐκεῖνος meine, ist angesichts von 9 37, wo Jesus mit diesem Pronomen von sich spricht, nicht zu leugnen. Natürlicher wäre es aber sicherlich, wenn er einfach in der dritten Pers. von sich zu reden fortgefahren und etwa ἑαυτῷ σύνοιδεν geschrieben hätte. Weshalb unterbricht er sich mit dem ἐκεῖνος? Gewiss ist ihm an einer „irgendwie gegensätzlichen Hervorhebung" gelegen gewesen; aber, da verschiedene Subjekte für μεμαρτύρ. und οἶδ. nicht in Frage kommen, doch wohl an der des diesen Verben gemeinsamen Subjektes gegenüber der eigenen Person. Der Evglst beruft sich auf einen anderen und erstattet über dessen Zeugnis Bericht (seit Köstlin, ThJ 1851 S. 206—211 und Hgf, D. Evglien 1854 S. 341 häufig; neuerd. Wzs 516 529. Hrk, Chronologie I 675 f. Klöpper, ZwTh 1899 S. 377. Wendt 193. J. Réville 313. Pfl II 434. v. Soden, Urchr. LG 218. P. W. Schmiedel II 11 f.). Diese Unterscheidung empfiehlt sich um so mehr, als der Evglst nicht die Waffe 5 31 8 13 gegen sich wird gekehrt sehen wollen, auch 1 14 16 vielmehr sich und seine Leser in der ersten Person Plur. zusammengefasst hat (O. Htzm 158 165 f. 300 f.). Unter dem Schutze eigener Autorität steht naturgemäss seine ganze Erzählung gleichmässig, während hier ausnahmsweise für ein einzelnes Faktum das Zeugnis eines Dritten angerufen wird, welcher aber zugleich in der Lage erscheint, sein in der Vergangenheit für alle Zeit abgelegtes Zeugnis (μεμαρτ. wie 1 34) noch jetzt, sei es als noch Lebender, sei es als Verklärter, wie 1 15 der Täufer, aufrecht zu erhalten (οἶδεν, λέγει) Naturgemäss gilt dieses Zeugnis in erster Linie dem unmittelbar zuvor berichteten Ausfliessen des humor miraculosus (Mr); nur auf dem Umwege über 36 37 ist auch (Kl) oder gar ausschliesslich (Ws) Beziehung auf die dazu führenden Vorgänge 33 34 abzuleiten. Das nachdrucksvoll vorangestellte ἀληθινή (nicht ἀληθής μαρτυρία wie 5 31 8 13 14 17 III Joh 12 Tit 1 13) besagt, dass man auf ein pneumatisches Verständnis rechnet, wie solches oben gegeben wurde (Brandt 271 279). Der Absichtssatz ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε (auffallende Anrede an Leser mitten in einer erzählenden Schrift, doch vgl. 20 31) hängt, wenn καὶ ἀληθ. κτλ. parenthesiert werden darf, von μεμαρτ., andernfalls direkt von λέγει ab. In letzterem wird noch bemerklicher, dass der Sprechende, dem die Leser in καὶ ὑμεῖς gegenübertreten, das Sehen und Zeugen seines Gewährsmannes wie sein eigenes betrachtet (Pfl II 436), wie auch nach I Kor 2 11 einer leichter sein eigenes, als eines Fremden Wahrheitsbewusstsein zu bezeugen vermag. Das gesamte apostolische Bewusstsein unterscheidet sich hier von dem eines einzelnen seiner Träger, um sich sofort wieder mit ihm zusammenzuschliessen. Es gehört das eben zu der in den „Selbstzeugnissen" liegenden Methode (s. Einl. II 4). Das γάρ **36** bezieht sich rückwärts auf die an die Leser gestellte Zumutung zu glauben. Und zwar liegt der Hauptnachdruck auf der Unterlassung des Knochenbruches, wodurch Christus von Gott selbst als Passalamm gekennzeichnet wurde. Nur wo man diesem typologischen Gesichtspunkt, um deswillen, damit Jesus gleichzeitig mit der Schlachtung der Osterlämmer sterbe, Tag und Stunde der Hinrichtung Veränderung erfahren hatten, grundsätzlich aus dem Wege geht, kann man statt Ex 12 46 Num 9 12 (vgl. darüber A. Clemen, D. Gebrauch d. ATs im NT 103 f.) vielmehr Ps 34 21 zitiert finden (neuerd. Ws.

ein Knochen soll ihm nicht zerbrochen werden. [37] Und wiederum sagt eine andere Schrift: sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben.

Spitta, Streitfragen 1907 S. 202. Zn, Komm. 653), wo aber von der Lebensbehütung des Gerechten die Rede ist. Doch mag man ruhig zugeben, dass das Psalmwort auf das Zitat abgefärbt hat (das Passivum συντριβήσεται, vgl. Brandt 272 f.). Ebenso schlägt auch der als Ersatz des crurifragium auftretende Lanzenstich **37** sofort zur Erfüllung einer Schriftstelle aus, nämlich des auch Apk 1 7 Mt 24 30 messianisch gedeuteten, aber zugleich in Beziehung auf die erst noch bevorstehende Parusie gesetzten, Wortes Sach 12 10. Als Subjekt zu ὄψονται (dieses Verb. an Stelle des von den griech. Uebersetzungen bevorzugten ἐπιβλέψονται auch Apk Mt und Barn 7 9), welches im Grundtext Ausdruck sehnsüchtigen und reumütigen Verlangens ist, gelten nicht sowohl die röm. Soldaten, als vielmehr die Juden, weil intellektuelle Urheber des Mordes v. 16 (Loisy 893). ***Sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben*** (Lth): so wenn εἰς ὃν mit ἐξεκ. verbunden wird, was mit Beziehung auf den wunderbaren Erfolg des Stechens 34 gesagt wäre (Br 219).

Allerdings heisst ἐκκεντεῖν eigentlich „erstechen" unter Umständen „durchstechen" und wird sonst in LXX und NT nur mit Acc. verbunden; so auch Barn. 7 9 Justin. Dial. 64 118. Dennoch muss Justin, welcher Apol. I 52 die Stelle übereinstimmend mit Joh gibt, dagegen hinter ὄψεται ὁ λαὸς ὑμῶν Dial. 14 καὶ γνωριεῖ, statt ὄψεσθε Dial. 32 ἐπιγνώσεσθε schreibt, sie in obiger Weise verstanden haben (Brandt 272 1). Anderenfalls wäre zu übersetzen: sie werden auf den hinblicken, welchen sie durchstochen haben (Zn, Komm. 653 16). Letzteres war allerdings nach synopt. Bericht nur in der Form von Annagelung der Hände und Füsse geschehen, und möglicherweise ist Apk 1 7 nichts anderes als dies gemeint. Nur auf dem Umwege über diese Stelle scheint sich die unsrige mit dem Grundtexte zu berühren, nicht aber braucht sie aus diesem direkt geflossen zu sein (Ws. Zn II 566. A. Clemen, a. a. O.). Ganz fremd steht sie jedenfalls der LXX gegenüber (Grill I 16, Loisy 893), wo דָּקָרוּ mit κατωρχήσαντο = insultaverunt wiedergegeben ist (Zn, Geschichte des nt. Kanons I 531—533; doch vgl. Hatch, Biblical Greek 213); eher könnte sie durch die Uebersetzung des Theodotion, mit der ihr das εἰς ὃν ἐξεκέντησαν gemeinsam ist, beeinflusst sein (Brandt 271; dazu Schr III³ 323 f.). Entweder hat der 4. Evglst das apokalyptische Bild zu einer wirklichen und selbständigen Handlung erhoben und sich dafür vielleicht 35 auf das Zeugnis des Joh in seiner Eigenschaft als Apokalyptiker berufen (Pfl II 386 286), oder die Durchstechung beruht auf einer besonderen Tradition, welche dann beiden johann. Schriftstellern gemeinsam, möglicherweise aber Mt 27 49 zu Hause wäre. Ist hier der Lanzenstich textkritisch festzustellen, so könnte sogar die ganze Anrufung eines Zeugen auf den ersten Evglsten oder auf dessen vorausgesetzten Gewährsmann bezogen werden. So unklar die Sache bleibt, so wunderlich nach unserem Geschmacke überhaupt diese am Leichnam Jesu wahrzunehmende Zeichensprache erscheinen mag, von umso grösserer Bedeutung war eine derartige Zusammenschau at. und nt. Geschichte für denjenigen, der auf dem I Kor 5 7 gebahnten Wege die eingetretene Verdrängung des Typus durch den Antitypus nachzuweisen gedachte. Der Einprägung dieses Hauptlehrpunktes gilt der detaillierte Nachweis der Schrifterfüllung. Ausser durch ihren lehrhaften Zweck wird die Ungeschichtlichkeit der Erzählung vom Lanzenstich auch offenbar durch eine Vergleichung von Lc 24 39 mit Joh 20 25 27: die grosse fünfte Wunde existiert in der ältesten Ueberlieferung nicht (Brandt 277). Textkritische Bemühungen um unsere Perikope haben teils zur Ausmerzung von 34 35 37 geführt, wodurch unstreitig die Zusammengehörigkeit von 33 und 36 viel klarer zu tage tritt (Wellhausen 27—32; unter Vorbehalt Htm 306 307), teils sind sie

38 Darauf bat Joseph von Arimathäa, der ein Jünger Jesu war —
freilich im Geheimen aus Furcht vor den Juden, — den Pilatus, den
Körper Jesu abnehmen zu dürfen. Und Pilatus gestattete es. Da kamen
sie und nahmen ihn ab. 39 Es kam aber auch Nikodemus, der das
erste Mal des Nachts zu ihm gekommen war, und brachte eine Mischung
von Myrrhenharz und Aloe mit, ungefähr hundert Pfund. 40 Da nahmen
sie den Leichnam Jesu und banden ihn mit den Gewürzen in Binden,
wie es bei den Juden Sitte ist zu begraben. 41 Es war aber an dem
Ort, wo er gekreuzigt war, ein Garten und in dem Garten ein neues
Grab, in das noch nie jemand gelegt war. 42 Dort nun legten sie Jesus
hin um des Rüsttages der Juden willen, weil das Grab nahe war.

dabei stehen geblieben, die Unsicherheit zu konstatieren, die sich bei 35 in jeder Hinsicht störend bemerkbar mache (Blass, StKr 1902 S. 128—133; Philol. of the gosp. 225 f.; Ausg. LIII ff.).

J e s u B e g r ä b n i s. 19 38—42. Joseph heisst **38** κεκρυμμένος mit Bezug auf seine Jüngerschaft; das Motiv διὰ τὸν φόβ. τ. Ἰουδ. war 12 42 im Voraus erklärt; doch vgl. HC I 1 S. 105 und s. zu Mt 27 57 (ἐμαθήτευσεν). Unter den 70 Jüngern darf man ihn keinesfalls suchen. Das nach Mc 15 46 = Lc 23 53 καθελών zu verstehende ἄρῃ stösst sich mit dem ἀρθῶσιν der Neuerung v. 31, die jetzt erst gegebene Erlaubnis mit dem früheren und doch jedenfalls vollzogenen Befehl (Schlt 339): die Harmonistik schlägt daher vor, αἴρειν dort = abnehmen, hier = wegnehmen zu fassen. Uebrigens wäre statt des Singulars nach ℵ und Cod. it zu lesen ἦλθον und ἦραν: Joseph und seine Leute. Jedenfalls erscheint **39** als Seitenstück zum synopt. Joseph noch der johann. ***Nikodemus, welcher das erstemal*** (τὸ πρῶτον wie 10 40, sachlich nicht verschieden von πρότερον 7 50) ***des nachts zu ihm gekommen war*** 3 2. Er bringt ***eine Mischung*** (aber statt μίγμα haben ℵ B ἕλιγμα = Gewundenes, Windung, volumen) von Myrrhenharz und Aloeholz: beide Einbalsamierungsingredienzien sind pulverisiert zu denken. Die grosse Masse von hundert Pfund entspricht der Ueberschwenglichkeit der Verehrung, als deren Ausdruck sie dienen soll. Uebrigens bedurfte man vieler solcher Stoffe, wenn der Leichnam **40** ganz in ὀθόνια (= *Binden*, diese hier statt σινδών Mc 15 46 = Mt 27 59; die Harmonisten wissen, dass jene aus dieser gefertigt waren) gehüllt, die energischen Arome überall zwischen die Binden gelegt, ja vielleicht dem Leichnam nach II Chr 16 14 ein Lager daraus bereitet werden sollte. Jedenfalls wird ausdrücklich auf die jüd. Weise der Leichenbehandlung gewiesen im Gegensatze zu der ägyptischen, wo Eingeweide und Gehirn herausgenommen wurden. Das Uebrige **41** ist nach Mt 27 60 (μνημεῖον καινόν) = Lc 23 53 (ungebraucht) erzählt. Zu lesen ist wohl ἦν τεθειμένος mit ℵ B gegen rec. AL ἐτέθη. Ein entfernteres Grab zu suchen, gestattete **42** die Nähe des Sabbats nicht; Eile war geboten, und nach Mt 27 60 gehörte das Grab dem Joseph, was hier wohl vorausgesetzt ist.

Auch d. 4. Evglst sieht sonach in der erzählten Bestattung etwas Provisorisches und knüpft in dieser Beziehung an Mc 16 1 2 = Lc 23 56 24 1 an, wonach die Salbung erst am Tage nach dem Sabbat nachgeholt werden sollte. Während sie aber diesen Evglsten zufolge (Mt weiss von einer Salbung überhaupt nichts) nur beabsichtigt war, und zwar von seiten der Frauen, welche der Bestattung beigewohnt hatten, wird sie hier wirklich ausgeführt, und zwar 1) von den bestattenden Personen selbst (unausgleichbarer Widerspruch mit den Syptkrn) und 2) mit

XX 1 Am ersten Wochentage aber kommt Maria die Magdalenerin
früh, da es noch dunkel war, zum Grabe und sieht den Stein vom Grabe
weggenommen. 2 Da läuft sie und kommt zu Simon Petrus und zu
dem anderen Jünger, den Jesus lieb hatte, und sagt zu ihnen: man hat
den Herrn aus dem Grabe weggenommen, und wir wissen nicht, wo
sie ihn hingelegt haben. 3 Da ging Petrus hinaus und der andere
Jünger, und sie kamen zum Grabe. 4 Es liefen aber die beiden zu-
gleich; und der andere Jünger lief schneller als Petrus und kam als
erster zum Grabe, 5 beugte sich vor und sieht die Binden liegen, ging
jedoch nicht hinein. 6 Da kommt Simon Petrus ihm nach und ging
hinein in das Grab und schaut die Binden liegen 7 und das Schweiss-
tuch, das auf seinem Kopf gewesen war, nicht bei den Binden liegen,
sondern abgesondert zusammengewickelt auf eine Stelle hin. 8 Da nun
ging auch der andere Jünger hinein, der zuerst zum Grabe gekommen

hundertfach vergrössertem Vorrat im Vergleich mit der 12_{3} proleptisch verwandten und 12_{7} vielleicht für den hier erwähnten Gebrauch bestimmten Masse. Jedenfalls schliesst Joh mit einer überaus kostbaren Totenfeier die irdische Geschichte des Sohnes Gottes würdig ab und lässt ihm eine Ehrenrettung von seiten der in jedem Sinne Vornehmsten unter den Juden zu teil werden (Loisy 895—898).

Der Auferstandene und Maria Magdalena. 20_{1-18}. Die Bestimmung des Tages **1** entspricht der Angabe Mc 16_{2} ebenso, wie ihr die der Stunde widerspricht; aber die eigentliche Parallele ist Lc 24_{1}. Die Magdalenerin (Tatian hat sie mit der Mutter Jesu verwechselt; s. Ephraëm, Evang. concord. expos. ed. Aucher-Mösinger 269 f. Zn, Forschungen I 242_{1}. Loisy 908_{1}) kommt allein *zum* (εἰς wie $_{3}$ und 11_{38}) *Grab* (ohne hineinzutreten), macht daselbst die gleiche Erfahrung wie Mc 16_{4} = Luc 24_{2} die Frauen insgesamt, spricht aber **2** οἴδαμεν aus dem Bewusstsein der synopt. Mehrheit Mc 16_{1} = Mt 28_{1} = Lc 24_{10} heraus, ist also vor dem Ereignis Mc 16_{5-8} weggeeilt. Die Anlehnung des 4. Evglsten an die synoptische Tradition ist hier mit Händen zu greifen (Zn II 511; übersichtliche Zusammenstellung zur Illustrierung der Abhängigkeit bei A. Meyer, Die Auferstehung Christi 1905 S. 44—49). Das ἦραν erinnert an den λίθος ἠρμένος und stellt den aus der bezüglichen Wahrnehmung gezogenen Schluss dar; übrigens ist der Stein wie Lc 24_{2} nur aus Mc 15_{46} vorausgesetzt. Die Frauen haben aus der Oeffnung der Gruft die Entfernung des Leichnams geschlossen, befürchten vielleicht, frevelnde Hände hätten ihn herausgenommen und an einen unreinen Ort geworfen; s. zu 7_{15}. Das Imperfekt ἤρχοντο **3** steht wie 4_{30} 6_{17}; im übrigen entspricht Lc $24_{12\,24}$. Der Jugendlichere besiegt zwar **4** in der Konkurrenz den Aelteren, lässt sich aber **5** durch natürliches Grauen vom Eintritt in die Gruft zurückhalten, beugt nur den Kopf durch den niederen Eingang. Der Aeltere und Kühnere **6** geht hinein. Beide sehen die ὀθόνια 19_{40}, aber der Eine flüchtig (βλέπει), der Andere genau (θεωρεῖ); dazu auch **7** *das Schweisstuch* (11_{44} Lc 19_{20}), das wenigstens Pt sieht *abgesondert* von den Binden (χωρίς adverbiell = separatim) *zusammengewickelt auf eine Stelle hin* (ἐντυλίσσειν schliesst den Begriff der Bewegung ein): also war kein hastiger Leichenraub geschehen; die betreffenden Vorgänge hatten sich in Ruhe und Ordnung vollzogen. Der *andere Jünger* erscheint **8** als Gewährsmann für die Berichterstattung, da nur er selbst um den Eindruck wissen konnte, welchen der Anblick, den das leere Grab bot,

war, und sah und ward gläubig. 9 Denn noch hatten sie die Schrift nicht
verstanden, dass er von den Toten auferstehen müsse. 10 Da gingen die
Jünger wieder fort nach Hause. 11 Maria aber stand weinend aussen
am Grabe. Wie sie nun weinte, beugte sie sich vor in das Grab 12 und
sieht zwei Engel in weissen Gewändern dasitzen, einen zu Häupten
und einen zu Füssen, da wo der Leib Jesu gelegen hatte. 13 Sie sagen
zu ihr: Frau, was weinst du? Sie sagt zu ihnen: weil man meinen
Herrn weggenommen hat und ich nicht weiss, wo man ihn hingelegt
hat. 14 Nach diesen Worten wandte sie sich um und sieht Jesus stehen
und wusste nicht, dass es Jesus ist. 15 Jesus sagt zu ihr: Frau, was
weinst du? Wen suchst du? Sie sagt zu ihm in der Meinung, es sei
der Gärtner: Herr, wenn du ihn fortgetragen hast, so sage mir, wo du

auf ihn gemacht hatte: nämlich er ***ward gläubig*** an die Auferstehung, gewinnt dadurch dem Pt wieder den Vorrang ab (J. Réville 289 f. Htm 308. A. Meyer, a. a. O. 49 f.), ein Zug, der allerdings verloren geht bei der LA von syr sin: und sie sahen und glaubten. Eines solchen Erfahrungsbeweises aber bedurften die Jünger, weil **9** sie (auch Pt wird jetzt als überzeugt vorausgesetzt) ***die Schrift noch nicht*** darauf hin ***kannten*** (ᾔδεισαν hellenistisch für ᾔδεσαν), ***dass er*** göttlicher Bestimmung gemäss ***von den Toten auferstehen müsse***. Hätten sie den Inhalt der betreffenden Stellen (s. zu Luc 24 27) richtig erfasst gehabt, so hätte es keines leeren Grabes bedurft, um sie zu der Ueberzeugung zu bringen, dass eine Persönlichkeit wie Jesus unwiderruflich dem ewigen Leben angehöre (Schlt 179). Nach Joh würde also Jesus seine Auferstehung nur in allgemeinen Ausdrücken und dunkeln Bildern wie 2 19 10 18 vorhergesagt haben, wie auch Lc 24 26 27 32 44—47 vorausgesetzt ist, dass die Mysterien der Schrift erst von dem Auferstandenen der Gemeinde erschlossen werden. Mangelhaftes Verständnis für das Verhältnis von 9 zu 8 hat einen Ergänzer von D dazu getrieben, den letzteren Vers mit οὐκ ἐπίστευσαν schliessen zu lassen (s. Blass, Ausg. LIX f. und auch Luc 24 11, Mc 16 11). Wie Lc 24 12 steht **10** πρὸς αὐτούς = chez eux.

Maria **11** ist den Jüngern langsam gefolgt und bleibt, von der Hoffnung derselben unberührt, ***am Grabe weinend*** zurück, in Schmerz versunken das Gesicht in die Oeffnung des Grabes neigend. Nur Reminiszenz an Lc 24 4 (gegen Mc 16 5) ist es, wenn sie **12** ***zwei Engel in weissen*** Gewändern erblickt. Die Jünger haben davon nichts gesehen. Aber Engelerscheinungen teilen sich nur dem mit, welchem sie gelten, gehören durchaus seinem individuellen Geistesleben an (so hier selbst Gebhardt, Die Auferstehung Christi 66). Da sie **13** die Worte 2 wiederholt, kann sie weder Mc 16 6 = Mt 28 5, noch Mt 28 9 10 erlebt haben. Jetzt rauscht es hinter ihr und sie wendet sich. Daran, dass sie den Herrn **14** nicht sofort erkennt, kann ihre Hoffnungslosigkeit, ihr trüb geweintes Auge u. s. w. schuld sein, vorher aber noch die vorschwebende Stelle Lc 24 16. An Jesu „verklärter Leiblichkeit“ kann es nicht liegen, denn sie hält ihn, der sie **15** fragt: τίνα ζητεῖς = ζητεῖτε Mc 16 6 = Mt 28 5 = Luc 24 5, für den ***Gärtner***; nur den kann sie an diesem Ort und zu dieser Stunde in dem Unbekannten vermuten. Nur dieser hat auch hier zu befehlen, wird also angeredet: ***Herr!*** Vielleicht hat er ***ihn*** (vorausgesetzt ist, dass auch der Gärtner nur an den hier Bestatteten denken kann) aus dem Grabe des Gartenbesitzers, wohin er nicht gehörte, herausgenommen. Sie will ihn in diesem Falle anderswo

ihn hingelegt hast, so werde ich ihn holen. [16] Jesus sagt zu ihr: Maria! Sie wendet sich um und sagt zu ihm auf Hebräisch: Rabbuni! das heisst: Meister. [17] Jesus sagt zu ihr: rühre mich nicht an; denn noch nicht bin ich hinaufgestiegen zum Vater. Gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich steige hinauf zu meinem Vater und eurem Vater

---

bestatten. Ohne Antwort geblieben, hatte sie sich wieder zu dem Grabe hingewendet. Daher **16** στραφεῖσα; über das richtig übersetzte (λέγεται hier und 21 2 wie 1 38 λέγεται ἑρμηνευόμενον; vgl. auch 1 41 mit 4 25) *Rabbuni* s. zu Mc 10 51. Im Moment der Ueberraschung verlegt sie in diesen Ausdruck ihre ganze Empfindung. Das heimische Idiom aber, in welchem der ἀναγνωρισμός zum Ausdruck kommt, hat schon Jesus angeschlagen mit dem vielsagenden, eine ganze Vergangenheit wieder belebenden, Μαριάμ. Das berühmte Noli me tangere **17** wird von syr sin passend eingeleitet durch: und lief entgegen zu ihm, um ihn zu berühren. Es ist jedenfalls johann. Form und Korrektur von Mt 28 9 αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ (Hgf, Evglien 317; ZwTh 1868 S. 436; Einl. 716. Str 606. Brandt 347 f.); daher auch der gegensätzliche Fortgang, wie Mt 28 10 ὑπάγετε, ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου, s. zu Mt 28 10. An sich ist somit μή μου ἅπτου nur negative Voraussetzung zu πορεύου δέ. Gleichwohl wird es davon getrennt durch den, die Abwehr motivierenden, Satz οὔπω κτλ.: es fehlt mir noch etwas zur vollkommenen, himmlischen Lebensform (O. Htzm 31 68 302). Da später Thomas v. 27 ihn berühren darf, ist vorausgesetzt, dass erst die Auffahrt seine Leiblichkeit zu voller Erscheinungsfähigkeit und neuer Wesenhaftigkeit bringt (Wzs, ApZt 9). Allerdings steht ἅπτεσθαί τινος im NT nie = κρατεῖν τινα (anders K. Horn, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Evang. Joh. Kp 21 1904 S. 102—109), sondern heisst berühren, anfassen, namentlich Lc 6 19 8 44—47 zum Zwecke, eine Heilwirkung zu erfahren. Die besondere Heilswirkung, welche aber vom Erhöhten ausgeht, ist die Gabe des hl. Geistes. Diese erteilt Christus v. 22 den Jüngern, nachdem er zuvor die Auffahrt zum Vater vollendet hat, Act 2 33. Da nun die durch Berührung festgestellte Identität des erhöhten mit dem einst irdischen Christus bei Thomas v. 28 das Bekenntnis zu seiner Gottheit zur Folge hat, wird auch von seiten der Magdalenerin das ἅπτεσθαι einem gleichen Ziele zustreben, so dass also die προσκύνησις der Frauen Mt 28 9 als noch einen Moment zu früh gekommen bezeichnet wird. Das Künstliche dieser Erklärung (auch Brandt 349, Loisy 909) wird den nicht beirren, der erwägt, wie der ganze Begründungssatz zwischen die beiden eng zusammengehörigen Kehrseiten des Verbots und des Gebots hineingezwängt, seinem Inhalte nach aber bereits der Botschaft angehörig erscheint, welche Maria ausrichten soll. Indem nämlich das in ἀναβαίνω vorausgesetzte οὔπω ἀναβέβηκα herausgelöst, antizipiert und verselbständigt wurde, tritt an die Stelle des einfachen Gedankens „du musst weiter“ der kompliziertere „nicht bloss du, sondern auch ich muss weiter“; eben dadurch erhält das μή μου ἅπτου ausser seinem kontextmässigen Sinn „halte dich nicht auf“ auch noch den, aus einer isolierenden Betrachtung resultierenden, gezwungenen Sinn „halte mich nicht auf“ (Km III 560). Also Christus muss zum Vater, Magdalena zu den Jüngern, um ihnen zu sagen, dass jetzt eben in Erfüllung gehe, was er ihnen schon längst und oft als Erfolg seines Todes angegeben hatte 7 33 13 1 3 14 4 28 16 5 17 28 17 13, jenes Hingeben zum Vater, das zugleich die Vorbedingung für den Empfang des

und meinem Gott und eurem Gott. [18] Maria, die Magdalenerin, geht und verkündet den Jüngern: ich habe den Herrn gesehen, und dieses habe er ihr gesagt. [19] Als es nun Abend war an jenem Tage, dem ersten der Woche, und die Türen verschlossen waren aus Furcht vor den Juden da wo die Jünger sich befanden, kam Jesus und trat in die

Geistes darstellt. Er sagt nicht „zu unserem Gott und Vater", sondern *zu meinem und zu eurem*, weil erst nachdem und dadurch dass er selbst Weg zum Vater geworden ist 14 6, nunmehr auch den Jüngern dasselbe ὑπάγειν offen steht 12 26 13 36 17 24 (Ws); die gleichlautenden Ausdrücke werden auseinandergehalten, um diesen Unterschied anzudeuten. Immerhin ist Marias Herz infolge dieser letzten Wendung wieder gestillt. Sie vollzieht **18** den Auftrag, und erst von ihr erfahren die Jünger die Tatsache, an welche sie aber teilweise schon zuvor gläubig geworden waren: Erneuerung und Korrektur von Lc 24 9—11.

Der Auferstehungsbericht teilt sich in zwei Hälften, deren jede in zwei Auftritte zerfällt, die sich wie negative und positive Kehrseiten verhalten. So hier das leere Grab 1—10 und die Erscheinung 11—18, beides zusammen der synopt. Frauenbotschaft, zumal in der Gestalt Mt 28 1—10, entsprechend (Str 604). Die „unendlich zarte Schilderung" (Hsr IV 441), vielleicht motiviert durch Erinnerung an Cnt 3 1—4 6 1 (Thoma 710 f., Brandt 347, Pfl II 388), belässt zwar dem weiblichen Teil der Christusgemeinde, wie die von allen Snptkrn übereinstimmend genannte Magdalenerin sie vertritt, die Ehre der ersten Schau des Auferstandenen nach Mt 28 9 10. Dagegen wird 6 8 nicht bloss das Betreten des Grabes von den Weibern Mc 16 5 = Lc 24 3 auf Pt und den Lieblingsjünger übertragen, sondern auch der Glaube an die Auferstehung, der sich Mc 16 6 = Lc 24 5 6 auf Grund einer Engelbotschaft zuerst bei jenen einstellt, gewinnt schon vor der Meldung der Magdalenerin als eigene Geistestat des Lieblingsjüngers Gestalt, und zwar so, dass derselbe dieses Ziel wie in einer Art Wettlauf mit Pt erreicht (s. zu 4), von diesem freilich auch gleich wieder eingeholt wird (s. zu 9). Als lediglich geschichtlicher Erinnerung (Ws) ist der so ausführlichen Darstellung des Ganges beider Hauptjünger zum Grabe schwerlich ein rechter Sinn abzugewinnen; vielmehr muss Pt hier den I Kor 15 5 bezeugten Vorzug mit einem anderen teilen (Wzs 514). Die Deutung des Apostelpaares auf Petrus und Paulus (Hönig, ZwTh 1884 S. 112—117) leuchtet freilich ebensowenig ein wie die auf Menander und Simon von Gitta, deren Verhältnis zur Erkenntnis des wahren mystisch-pneumatischen, gnostischen und antikirchlichen Christentums beschrieben sein soll (Kr II 644). Vielleicht darf man der Art, wie der Befund des Grabes beschrieben wird, ein erinnerungsmässiges Gepräge zuschreiben (s. zu 7). Auf alle Fälle soll das Veranschaulichungsmaterial für die Glaubenswahrheit geboten werden, dass Christus über einen selbständigen Lebensgehalt verfügt 5 26 11 25, aus dessen Fülle er auch nach dem sinnlichen Absterben sofort neues Dasein schöpft 10 18.

Der Auferstandene und die Jünger. 20 19—29. Nicht ohne Grund betont der Evglst **19** aufs Neue, dass es „erster Wochentag" war; er will die erste Sonntagsfeier der Kirche beschreiben (Loisy 911). Schon um der Wiederholung 26 willen, wo διὰ τὸν φόβ. τ. Ἰουδ. fehlt, können die verschlossenen Türen nicht etwa bloss die ängstliche Seelenverfassung der Jünger Lc 24 37 beschreiben wollen, sondern dienen dazu, das überraschende Kommen und plötzliche Dastehen des Auferstandenen als ein durchaus Wunderbares vorstellig zu machen; Grundlage ist Lc 24 36 αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν und entsprechende Kehrseite dazu Lc 24 31 ἄφαντος ἐγένετο. Die luthe-

Mitte und sagt zu ihnen: Friede sei mit euch! 20 Und nach diesen
Worten zeigte er ihnen die Hände und die Seite. Da freuten sich die
Jünger, als sie den Herrn sahen. 21 Da sagte er wiederum zu ihnen:
Friede sei mit euch; wie mich der Vater gesandt hat, sende auch ich
euch. 22 Und nach diesen Worten bliess er sie an und sagt zu ihnen:
empfanget heiligen Geist. 23 Wenn ihr irgendwelchen die Sünden vergebt,
sind sie ihnen vergeben; wenn ihr sie irgend welchen behaltet,
sind sie behalten. 24 Thomas aber, einer von den Zwölfen, Zwilling
genannt, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. 25 Da sagten ihm die
anderen Jünger: wir haben den Herrn gesehen. Er aber sagte zu ihnen:
wenn ich nicht in seinen Händen die Spur der Nägel sehe und meinen
Finger in die Stelle der Nägel lege und meine Hand in seine Seite lege,
so glaube ich nie und nimmer. 26 Und nach acht Tagen waren seine
Jünger wiederum drinnen und Thomas bei ihnen. Kommt Jesus bei
verschlossenen Türen und trat in die Mitte und sagte: Friede sei mit

---

rische Ubiquität kommt dem vorausgesetzten Tatbestand wohl noch näher, als die kalvinische Annahme einer wunderbaren Oeffnung der Türen nach Muster von Act 12_{10} 16_{26}. Nach dem Friedensgrusse (s. zu Lc 24_{36}) sorgt er **20** selbst für Konstatierung seiner Identität, nur dass hier wie $_{25}$ $_{27}$ statt der Füsse Lc 24_{40} die Seite gezeigt wird wegen 19_{34}. Darüber (οὖν) verwandelt sich die Furcht der Jünger in Freude; vgl. formell Mt 2_{10}, materiell Lc 24_{41} ἀπὸ τῆς χαρᾶς. Nach wiederholtem Gruss erfolgt **21** die 17_{18} bereits antizipierte, förmliche Aussendung = Mt 28_{19} Lc 24_{47} Act 1_{8}. Da in diesem Moment heiliger Geist nach 7_{39} 16_{7} wirklich vorhanden ist, kann ihn **22** Jesus auch sofort mitteilen, wobei der Hauch (an Stelle des brausenden Windes Act 2_{2}) nach Gen 2_{7} als Symbol der belebenden Kraft (O. Htzm 32 303), ja nach Ez $37_{5-10\ 14}$ geradezu des Geistes Gottes (Aug) dient; s. zu 9_{6} und A. Meyer, Auferstehung Christi 150. Wie $_{21}$ an Stelle von Lc 24_{49} und $_{22}$ an Stelle von Act 2_{2} tritt, so bezieht sich **23** auf Lc 24_{47}, zugleich das johann. Verständnis der s. g. Schlüsselgewalt darstellend; s. zu Mt 16_{19} 18_{18} Act 5_{11} und NtTh II 475. Während aber „binden und lösen" bekannte jüdische Formel ist, gibt es für κρατεῖν in unserem Zusammenhang kein hebräisches oder aramäisches Aequivalent. Vermöge ihrer Erleuchtung durch den Geist sollen die Apostel auch befähigt und ermächtigt sein, zu bestimmen, ob jene der Welt anzubietende, übrigens bei Joh nur hier vorkommende (O. Htzm 169 303; ZThK 1891 S. 424) und in die ihm eigentümliche Auffassung des Christentums kaum passende (J. Réville 293, Htm 309), ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν für das Individuum gelte oder nicht; damit berührt sich allerdings auch die Unterscheidung der lässlichen Sünden und der Todsünden I Joh 5_{16} (Ws). Der Ausdruck κρατεῖν = festhalten bleibt im Zusammenhang mit dem Bilde eines Erlasses der Sündenschuld.

Thomas, welcher **24** zufällig nicht dabei gewesen war, düsteren (11_{16}) und schweren (14_{5}) Sinnes, wie er ist (Zn II 532, Htm 309), vielleicht aber auch wegen seines Namens zu dieser Rolle ausersehen (Nestle, ZwTh 1897 S. 149: δίδυμος, der zweifältige; s. auch Zn, Komm. 475_{74}), will **25** sinnliche Gewissheit haben, die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ $_{20}$ betasten. An Stelle des zweiten τύπον ist wohl τόπον (A it syr sin pesch gegen BDL) zu lesen. Wie zur Nachfeier des Osterfestes (Hgstb, O. Htzm 152) ist die Jüngergemeinde **26** *wie-*

euch. 27 Darauf sagt er zu Thomas: lege deinen Finger hierher und sieh meine Hände und nimm deine Hand und lege sie in meine Seite und werde nicht ungläubig, sondern gläubig. 28 Thomas antwortete und sagte zu ihm: mein Herr und mein Gott! 29 Jesus sagt zu ihm: weil du mich gesehen hast, bist du gläubig geworden? Selig, die nicht sahen

---

derum versammelt ἔσω = ἐν οἴκῳ, vgl. Act 1 13 2 1 2. Die zweite Erscheinung Jesu — wohl abermals am Sonntag (syr sin LOISY 918. HTM 309. ZN, Komm. 671) — wird mit umständlicher Wiederholung von 19, ebenso **27** die Worte Jesu im Anschlusse an 25 berichtet. ***Gläubig*** soll Thomas werden, weil er eben durch seine Zweifel in Gefahr stand, seinen Glauben ganz zu verlieren. Aber zur rechten Zeit noch findet er **28** den Rückweg und richtet als einer, der den Sohn ehrt gleich dem Vater 5 23, an ihn das Bekenntnis: ***mein Herr und*** (klimaktische Bezeichnung derselben Person, vgl. LXX I Reg 18 39, umgekehrt Ps 35 23) ***mein Gott.*** GREGORIUS BAR HEBRAEUS lässt καὶ ὁ θεός μου aus, während andere (THEODORUS) daraus das Recht ableiten, die ganze Anrede an Gott gerichtet sein zu lassen. Jedoch ist der Artikel lediglich durch den Vokativ bedingt, nicht aber begegnet uns ὁ θεός aus 1 1. Aus **29** ἑώρακας scheint hervorzugehen, dass es zur Ausführung der Aufforderung 27 nicht mehr gekommen ist, bzw. nicht mehr zu kommen brauchte (LOISY 919 f. ZN, Komm. 674 64). Das πεπίστευκας ist fragend (LACHMANN) zu fassen (s. Einl. III 2), und zwar als Zurechtweisung (WS), wie der Makarismus zeigt. Dieser will aber schwerlich so verstanden sein, dass das Gesehenhaben der Augenzeugen künftighin das eigene Sehen der Gläubigen vertreten solle (gewöhnl. Ausl., während BRANDT 398 f. einen Doppelsinn annimmt), womit ja nicht viel gebessert wäre (SCHLT 180 f.), sondern stellt die innerliche und freiwillige Geistestat des Glaubens über ein, durch den Augenschein abgenötigtes, Bekenntnis (BR 228); vgl. I Pt 1 8 und NtTh II 490 f.

Was in der synopt. Grundlage Lc 24 36–43, die hier auf Schritt und Tritt nachweisbar ist, noch vereinigt erscheint, wird, ähnlich wie im vorhergehenden Falle, in zwei Auftritte zerlegt, in welchen das positive und das negative Moment der Sache sich gegenübertreten. Dort schäumt die Freude, hier kommt der Bodensatz des Zweifels zur Erscheinung (STR 607). Als Vertreter des Zweifels Mt 28 17 Mc 16 13 14 Lc 24 11 25 41 tritt Thomas auf, so dass statt der elf Lc 24 33 in der ersten Szene nur zehn Jünger versammelt sind (was WELLHAUSEN 27 bestreitet, um darauf die Behauptung der Unechtheit von 20 24–29 zu gründen); vgl. den Gegensatz zwischen den Erscheinungen vor den „Zwölfen“ und vor „allen Aposteln“ I Kor 15 5 7 (RESCH, Agrapha ²250; Lucaspar. 826). Bei diesem Rückgriff auf den synopt. Bericht versteht es sich lediglich von selbst, dass die den letzteren beherrschenden Unklarheiten und Widersprüche bezüglich der Vorstellung, die man sich von dem Fortleben des vom Tode Erstandenen, seiner Leiblichkeit und ganzen Daseinsweise zu machen hat (s. zu Mc 16 20), hier alle wiederkehren. Man sieht nur, dass der ganz sinnlichen Auffassung des Hebräerevglms gegenüber der johann. Christus wenigstens seit 19 kein Bewohner der Erde mehr, als Verklärter ja auch überdies schon durch die Tatsache der Geistesmitteilung erwiesen ist (etwas anders SCHLT 341) und dass andererseits die gnostische Verleugnung aller Leiblichkeit abgelehnt wird (VKM 635). Mit grösserer Sicherheit lässt sich die Wahrnehmung machen, dass auch diese erzählende Partie die Eigenschaft aller bisher betrachteten teilt, Illustration zu einem Redegehalt zu sein, sofern die Beziehung auf die Abschiedsreden allenthalben durchschlägt (BR 226 f., EW 418). Ganz ebenso äusserlich, wie 17 12 zu 18 9 sich verhält, gehen Reden wie 15 11 16 20 22 24

und glaubten. 30 Noch viele andere Zeichen nun tat Jesus vor den
Jüngern, die nicht in diesem Buche aufgeschrieben sind. 31 Diese aber
sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der
Sohn Gottes und damit ihr glaubend Leben habt in seinem Namen.

---

17 13 in der Freude der Jünger 20, solche wie 14 18 in dem Kommen Jesu 19 26, solche wie 14 27 16 33 in dem Friedensgrusse 19 21 26 in Erfüllung. Da nun aber 15 26 16 7 die Geistesmitteilung den 20 17 noch bevorstehenden Weggang zum Vater voraussetzt, ist die Himmelfahrt (s. zu 3 13 6 62) als zwischen 17 und 19 eingetreten vorgestellt (Brandt 396); sie schliesst sich nach einer kurzen Zwischenstation auf Erden sofort an die Auferstehung an (s. zu Lc 24 51). Aber nicht bloss die in Act 40 Tage später verlegte Auffahrt, auch die erst 50 Tage nach Ostern erfolgte Geistesmitteilung, das Pfingstereignis, schliesst Joh 22 in seine Darstellung des Ostertages ein (Hgf, ZwTh 1868 S. 437 f. Wrede, Messiasgeheimnis 232. Loisy 913 f. Htm 309 f.; dagegen die Künsteleien v. Horn 117—121), um solcher Gestalt auch die Verheissung des Parakleten, insonderheit 15 26 16 7 zur Erfüllung zu bringen. So unterlässt der Evglst überhaupt nichts, um die Jünger am Schlusse seiner Darstellung als nach allen Seiten befähigte und ausgerüstete Organe des verklärten Meisters darzustellen: eben zu diesem Zweck zieht er in ein Gesamtbild zusammen, was Entsprechendes die früheren Evglsten zerstreut aufwiesen. Je mehr sich übrigens der Evglst dem Abschlusse seines Werkes nähert, in demselben Masse erhebt sich seine Darstellung auch wieder zu der Höhe, die sie am Anfang einnahm. Namentlich kehrt mit dem, in seiner Plerophorie selbst über 6 69 hinausgehenden, Thomasbekenntnis nur aus allem Gewoge dazwischen getretener Vermittelungen der Hauptsatz θεὸς ἦν ὁ λόγος 1 1 wieder. Nachdem so 28 die Identität des himmlischen Logos mit dem im Fleisch erschienenen Christus feierlich ausgesprochen war, wird 29 auch die subjektive Kehrseite dazu, der Glaube, in seiner reinsten, aller sinnlichen Vermittelungen sich entschlagenden, Form beschrieben und für die Folgezeit als Postulat festgestellt. Noch Thomas, der Typus einer Gattung (Loisy 918 920), bedurfte eines σημεῖον. Aber der Zeichenglaube hat bei Joh nur vermöge einer Konzession an die Schwachheit Geltung (O. Htzm 87 95 99 147 303), wie sich die von ihm erzählten σημεῖα alle auf den Wert eines Veranschaulichungsmaterials beschränken. Aber letzteres taugt auch hier gleichsam nur zum Elementarunterricht. Es hat seine Zeit gehabt. Von jetzt an wird die Sache selbst für sich zeugen I Joh 5 6. Kr versteht Kp. 20 als Dokument des Kampfs der Gnosis gegen die massiven Vorstellungen der (von Ignatius-Thomas repräsentierten II 708 720) Grosskirche über Christus und seine Auferstehung. Μή μου ἅπτου 17 bedeute: fasse mich doch nicht so grob fleischlich an und auf (II 674).

Erster Schluss. 20 30—31. Aus ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ geht hervor, dass der Evglst **30** auf sein ganzes Werk zurückblickt, welches er nach seinem Hauptinhalt als eine Auswahl von σημεῖα charakterisiert; unter diesen sind sonach auch die τεκμήρια der Auferstehung als gleichwertig mitbegriffen zu denken (O. Htzm 148 303); vgl. 12 37. Das ἐποίησεν zeigt, dass auch die Auferstehung seine Tat ist. Mit πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα κτλ. befriedigt Joh die Frage: wo sind denn die synopt. Wunder geblieben? Aber
31 die mitgeteilte Auswahl (dabei ist natürlich an die Erklärung derselben durch beifolgende Reden mitzudenken) genügte, um die Erreichung des Zweckes ἵνα πιστεύητε, (glaubet ℵB gegen rec. πιστεύσητε, gläubig werdet) sicher zu stellen; gemeint ist nicht Begründung sondern Stärkung des Glaubens (Zn II 469 478 530; Komm. 677); vgl. 19 35 ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε. Als Gläubige, in und mit ihrem Glauben (ein doppelter Zweck besteht nur formell)

werden sie *ewiges* (nach ℵC gegen AB) *Leben* haben, wie 6 47. Sonach gehört ἐν τῷ ὀν. αὐτοῦ nicht etwa zu πιστ., sondern zu ἔχητε: in der durch den Namen Jesu als des Gottessohnes bezeichneten Gedankenwelt (O. HTZM 304); s. zu 1 12 und Einl. I 3, NtTh II 434.

Nachtrag.

Wenn der Schlussstein des Werkes in 20 28 liegt und mit dem, dieses Bekenntnis besiegelnden, Wort 20 29 alle ferneren sichtbaren Erscheinungen Jesu überflüssig gemacht sind, dann ist Kp. 21 unter allen Umständen als Nachtrag zu betrachten, und zwar als Nachtrag von fremder Hand (so BR. KM. WS. KLÖPPER, ZwTh 1899 S. 375 380 f. WENDT 228—233. KR I 147 f. 156 II 747 ff. J. RÉVILLE 305 ff. PFL II 389. SOLTAU, Uns. Evglien 1901 S. 10. LOISY 124 f. 145 925 f. HAUSSLEITER, Geschichtlichkt. d. Johev. 1903 S. 6 18. B. W. BACON, Hibb. Journ. II 1903—04 S. 338 bis 346; Exp Okt. 1907 S. 334 f. SCHWARTZ, Tod d. Söhne Zeb. 48. J. WEISS, D. Offenb. d. Joh. 1904 S. 160 f. P. W. SCHMIEDEL II 14 f.; EB II 2543. BRUSTON, Rev. de Théol. et de Philos. 1906 S. 501—508. HTM 176 310 f.; dagegen für Identität der Verf.: HOF, Einl. 717. LIGHTFOOT, Bibl. Essays 194. HRK, Chronologie 676. EBERHARDT, Ev. Joh. c. 21 1897. WERNLE, Quellen d. LJ 1905 S. 14. v. SODEN, Urchr. LG 1905 S. 219. BSST, ThR 1905 S. 232 3. WREDE 35 f.; D. Entstehung d. Schriften des NTs 1907 S. 62. JÜLICHER 353 388 f. JACKSON 28; zweifelhaft: DRUMMOND 260 f.). Denn derselbe Verf., welcher 20 30 31 feierlich von seinem Leser Abschied genommen hat, wird die vollkommene Harmonie, welche sein Werk damit erreicht hat, schwerlich selbst nachträglich wieder in Frage gestellt und die Klimax der drei Erscheinungen vor Magdalena, vor zehn und vor elf Jüngern durch eine solche vor ihrer sieben und die neue Zählung 21 14 zerstört haben. „Der Verfasser des 4. Evglms ist ein so überlegter Stilist, hat namentlich die Oekonomie seines Buches mit so feiner Berechnung aufgebaut, dass er nach dem wuchtigen Schluss (20 31) nicht noch einmal hat ansetzen können" (SCHWARTZ 48). Dazu kommt, dass wir uns 21 1 plötzlich von Jerusalem (hier spielen die früheren Szenen trotz ZN, Komm. 672 f.) an den galiläischen See versetzt sehen, wodurch der lukanische Typus der vorangehenden Auferstehungsbilder mit dem älteren synoptischen Bilde vertauscht wird. Im übrigen weist der Anhang allerdings Ton und Haltung des Evglms, namentlich auch den Geist der johann. Komposition auf: formell sofern Kp 21 gleich Kp 20 in zwei Abschnitte 1—14 und 15—23 zerfällt, deren jeder wieder zwei Auftritte unterscheiden lässt; materiell, sofern die Beziehung auf den 3. Evglsten doch wieder durch Erneuerung von Lc 5 1—11 gewahrt erscheint (WEISSE II 404. SCHKL 328. STR 413. Die Tübinger Schule. BRANDT 401 f. 405. KLÖPPER 357. PFL II 390. WELLHAUSEN, Ev. Lucae 1904 S. 14 f. BSST, ThR 1905 S. 232 3, während WS und BSCHLG hier zur Abwechslung den Stil umkehren, WENDT 229, ähnlich HTM 312 von einer Doublette reden, neuerdings viele Joh 21, wie Lc 5, auf den verlorenen Schluss des Mc zurückführen — z. B. ROHRBACH, Der Schluss des Mcevs 1894; D. Berichte über die Auferstehung 1898. HRK, Chronol. 696 f.; Lukas der Arzt 1906 S. 158 2. EBERHARDT 81—83. LOISY 926 934 f. 936 f. v. DOBSCHÜTZ, Probleme 14 f. H. SCHMIDT, StKr 1907 S. 487—513; dagegen vor allem HORN, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck v. Ev. Joh. Kap. 21 1904 S. 94 bis 166). Aber die Sprache weicht doch vielfach von der sonst als johann. erkennbaren ab (SCHLT 57, LOISY 925, P. W. SCHMIEDEL II 14; anders EBERHARDT 73—78), und aus der Analyse des Inhalts ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, dass erst mit diesem Anhang versehen das Evglm diejenige Form gewonnen hat, in welcher es sich im Abendlande einbürgern und kirchlich werden konnte. Da wir kein Zeugnis dafür haben, dass unser Evglm jemals ohne Kp 21 verbreitet worden ist (ZN II 486 f. 497; Komm. 11 678; ERBES, ZKG 1901 S. 165 f. 190 versucht hiergegen

XXI [1] Hiernach offenbarte sich Jesus den Jüngern abermals am See
Tiberias; er offenbarte sich aber auf folgende Weise. Es waren zusammen
Simon Petrus und Thomas, Zwilling genannt, und Nathanael aus dem
galiläischen Kana und die Zebedaiden und zwei andere von seinen
Jüngern. [3] Simon Petrus sagt zu ihnen: ich gehe hin zu fischen. Sie
sagen zu ihm: auch wir gehen mit dir. Sie gingen aus und be-
stiegen das Fahrzeug und fingen in jener Nacht nichts. [4] Als es aber
bereits Morgen wurde, stand Jesus am Ufer; die Jünger wussten indes
nicht, dass es Jesus sei. [5] Da sagt Jesus zu ihnen: Kinder, habt ihr
nicht etwas zu essen? Sie antworteten ihm: nein. [6] Er sagt zu ihnen:
werft das Netz auf der rechten Seite des Fahrzeugs aus, so werdet ihr
finden. Da warfen sie aus und konnten es nicht mehr ziehen vor der

---

aus Iren. und Act. Petr. einen Beweis ex silentio), muss der Zuwachs sehr früh erfolgt sein.

F i s c h z u g u n d M a h l a m g a l i l ä i s c h e n S e e. 21 1–14. Während **1** μετὰ ταῦτα wie 5 1 6 1 7 1 steht, die θάλασσα τῆς Τιβεριάδος auf 6 1 und πάλιν auf 20 19 26 zurücksehen, ist ἐφανέρωσεν nicht aus 7 4 zu erklären, sondern bedeutet Heraustreten aus einer unsichtbaren Daseinsweise in die Sichtbarkeit. Dies geschah ***auf folgende Weise***, dass **2** ***beisammen waren*** sieben Jünger, von denen die zwei Ungenannten möglicherweise einem weiteren Kreise (aber s. zu 6 31 7 3) angehörig sind. Gdt und Belser raten auf den späteren Presbyter Johannes und Aristion, Bsst (ThR 1905 S. 235) stimmt bezüglich des ersteren bei, während man von anderem Standpunkt aus an Barnabas und Paulus denkt (Klöpper, ZwTh 1899 S. 360). Da, wo man sich auf die Zahl der Zwölfe beschränken zu sollen meint (Loisy 928), plaidiert man mit Vorliebe für Andreas und Philippus (von J. Gerhard bis J. Haussleiter, Zwei ap. Zeugen f. d. Johev. 1904 S. 42—50). Dagegen bietet Ptev. 14 60 zur Füllung der Lücke die Namen Andreas und Levi, Sohn des Alphäus Mc 2 14 (s. Stülcken in Hennecke, Handb. z. d. nt. Apokr. 87 f.). Hält man sich an die Angaben des Evglms, so lässt der Verfasser aus dem sonst vorkommenden Apostelpersonal Andreas, Philippus und den anderen Judas weg, um die, zuvor nie genannten, Brüder Johannes und Jakobus, welche in der Fischzugsgeschichte schon wegen Lc 5 10 nicht fehlen durften, mit ihrer synopt. Bezeichnungsweise einzuführen. Warum gerade sieben, s. zu 13. Nonnus hat freilich durch Beifügung des Andreas die Siebenzahl zerstört (Eberhardt 25); das berechtigt uns jedoch nicht, an eine Besonderheit des von ihm gebrauchten Textes zu denken (Horn 152 2). Als Fischer von Profession und Führer der Apostel hat **3** Pt das Wort. Mit ihm ***gingen*** die übrigen ***aus*** Kapernaum, um bei Nacht wie Lc 5 5 ihr Geschäft zu betreiben (πιάζειν 3 10 vom Fischfang; im Ev. sechsmal = greifen). Statt πρωίας scil. ὥρας **4** wäre nach 18 28 20 1 πρωΐ zu erwarten (doch vgl. Eberh 31 f.). Wie 20 14 ist der Auferstandene nicht sofort zu erkennen, was weniger am Halbdunkel des Morgens (Ws), als an der Veränderung seiner ganzen Seinsweise liegen muss (Mc 16 12: ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ; Eberh 32). Die negative Fassung der Frage **5** ist durch den negativen Inhalt der Antwort bestimmt. Was zum Brot genossen wird, also in unserem Falle Fische, heisst προσφάγιον oder, weil sie zu diesem Zweck gebraten wurden, ὀψάριον 9 10 13. Erst wenn **6** ***das Netz auf die***, Glück verheissende (Lc 1 11 Mt 25 33), ***rechte Seite*** ausgeworfen wird, ist ein ergiebiger Fang zu erwarten. ***Sie konnten***

Menge der Fische. [7] Da sagt jener Jünger, den Jesus lieb hatte, zu Petrus: es ist der Herr. Als nun Simon Petrus hörte, dass es der Herr sei, gürtete er sich den Rock um, denn er war nackt, und warf sich in den See. [8] Die anderen Jünger aber kamen auf dem Fahrzeug (denn sie waren nicht weit vom Lande, sondern ungefähr zweihundert Ellen), das Netz mit den Fischen schleppend. [9] Als sie nun ans Land gestiegen waren, sehen sie ein Kohlenfeuer am Boden und einen Fisch darauf und Brot. [10] Jesus sagt zu ihnen: bringt von den Fischen, die ihr soeben gefangen habt. [11] Da stieg Simon Petrus hinauf und zog das Netz ans Land, gefüllt mit hundertdreiundfünfzig grossen Fischen. Und trotzdem es so viele

nicht mehr ziehen, wie Lc 5 7, (syr sin: das Netz nicht zum Schiff heraufbringen) ***wegen*** (ἀπό wie Lc 19 3 Act 22 11) ***der Menge der Fische***. Wie diese nach Mc 1 17 = Mt 4 19 = Lc 5 10 Menschen, so bildet ihre Menge den reich gesegneten Erfolg der Heidenmission ab, daran **7** der Lieblingsjünger sofort die Nähe des Herrn erkennt, während der rasche Pt über seinen ὑποδύτης, das Hemd (in diesem Sinne heisst er ***nackt***, wie Jes 20 2 3 I Sam 19 24 Am 2 16), um anständig vor dem Herrn zu erscheinen, einen ἐπενδύτης (II Kor 5 2 3), eine Art Bluse (Theophylakt verweist auf das leinene Hemd der syrischen und phönizischen Fischer) anzieht und mit einem Gürtel am Leib zusammenfasst. ***Die anderen kamen* 8 *auf dem Schiffe*** (örtlicher Dativ), ***das Netz der Fische*** (zu ergänzen μεστόν) ***nachschleifend***; denn sie konnten auch so noch schnell genug nachkommen: daher die Angabe der Entfernung auf ***200 Ellen*** (über πῆχυς s. zu Mt 6 27 = Lc 12 25) = 96—97 Meter. Diese Angabe fehlt bei syr sin, der im übrigen in 7 8 eine andere und bessere Anordnung befolgt: Simon . . . stürzte sich in den See und schwamm und kam an, weil sie nicht weit vom Trockenen waren. Und der Rest der Jünger kam in dem Schiff . . . Es wird nicht angedeutet, wie die Vorbereitungen zu dem Frühstück **9** getroffen wurden: hat Jesus dafür Sorge getragen, indem er den Pt damit beauftragte? Aber das unvermittelte Dasein von Brot und Fischkost (vgl. 6 9) erinnert schon an die Speisung 6 5—11 (Str 413) und ist als Wunder vorzustellen (griech. Ausl.). Nach **10** reichte das ὀψάριον 9 nicht aus. Daher **11** ***stieg Pt auf*** das Schiff ***und zog das Netz ans Land***. Zur Erklärung der, auf keinen Fall absichtslos stehenden, ebensowenig aber historische Erinnerung verratenden (Ws. Zx II 498 f.; Komm. 683. Haussleiter, Zwei apost. Zeug. 38 44 50), Zahl, hat schon Hieron (in Ez 47 12) die zoologischen Autoritäten, namentlich die unter Marc Aurel verfasste Halieutica des Oppianus Cilix angerufen, daraus man die Zahl der Fischgattungen auf 153 berechnen konnte (Köstlin, ThJ 1851 S. 195. Str 414. Hgf, ZwTh 1868 S. 446; Einl. 717 f. Brandt 405 f. Eberh. 43 f. 49. Klöpper 362. Pfl II 390. Loisy 933 f. Htm 312). Ein ähnliches Interesse wies den Verf. von Henoch 3 auf die Zahl 14, welche Geoponica 11 1 als Zahl der immergrünen Bäume gilt. Folglich vertritt die, die Universalität des apost. Wirkens abbildende, Zahl das ἐκ παντὸς γένους im Gleichnisse vom Fischnetze Mt 13 47. In der gleichen Richtung weisen z. T. auch die auf Anlass von Aug. Tract. 122 veranstalteten Experimente mit der Zahl 17 (weil 153 = 1 + 2 u. s. w. + 17); s. Schwalb 486 f. und über ähnliche Versuche Eberh 42 f. Linder und Hgf, ZwTh 1897 S. 447 f.; 1898 S. 480; 1899 S. 33 f. Wenn nun aber hier im Gegensatze zu Lc 5 6 das Netz nicht zerreisst, so kann darin nur eine Analogie zu dem unzerteilbaren

waren, riss das Netz nicht. [12] Jesus sagt zu ihnen: kommt und frühstückt! Keiner aber von den Jüngern wagte, ihn auszuforschen: wer bist du? da sie wussten, dass es der Herr sei. [13] Jesus kommt und nimmt das Brot und gibt es ihnen und den Fisch ebenso. [14] Dies war bereits das dritte Mal, dass Jesus sich den Jüngern offenbarte nach seiner Auferstehung von den Toten. [15] Als sie nun gefrühstückt hatten, sagt Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er sagt zu ihm: ja, Herr, du weisst, dass ich dich liebe. Sagt er zu ihm:

Leibrock 19 24, in beiden Bildern ein allegorischer Hinweis auf die sich konsolidierende Kircheneinheit gefunden werden (Loisy 934), daher auch die zwei Schiffe Lc 5 2 7 verschwinden, der ganze Fang vielmehr in einem Netze ans Land gezogen wird (Pfl II 390). Eine ehrfurchtsvolle Scheu hält die Jünger von dem anfangs Unerkannten, wunderbar Erschienenen, irgendwie immer noch Fremdartigen zurück. Daher **12** ***wagte*** (ἐτόλμα sachlich wie 4 27 16 5, aber der Ausdruck neu) ***keiner ihn zu fragen***, eig. auszukundschaften, sciscitari, ***da sie wussten***, fühlten: εἰδότες, constructio κατὰ σύνεσιν. Obwohl als schon anwesend vorausgesetzt (δεῦτε), tritt Jesus **13** erst an die Stätte des Frühstücks heran: die gleiche formelhafte Verwendung von ἔρχεσθαι wie 6 15 12 22 (Eberh 46 f.). Das Mahl ist wohl als stehend genossen zu denken und soll eine Parallele zu dem, in den bisherigen Auferstehungsgeschichten noch nicht angebrachten, Zug Lc 24 30 42 43 bilden (Str 610). Schon damit (s. zu Lc 24 30), sowie in dem erkennbaren Anklang an 6 11 (λαμβάνειν, διδοῦν, ἄρτος, ὁμοίως) ist diesem zweiten Bilde eine allegorische Beziehung in der Richtung auf das Herrnmahl gegeben (Brandt 403, Loisy 936; dagegen Eberh 47), und haben daher beinahe einstimmig die Väter in dem johann. Fischmahle trotz des fehlenden εὐχαριστήσας (welches jedoch von D f g syr sin u. a. beigefügt ist) einen Typus der Eucharistie erkannt (Kraus, Roma sotterranea 710 f.); daher das Fischmahl der sieben Jünger in den Sakramentskapellen der Katakomben (Kraus 277) nach Analogie der zweiten Speisungsgeschichte mit ihren sieben Körben Mt 15 37 = Mc 8 8, nachdem die zwölf Körbe schon 6 13 angebracht waren; s. zu Mc 8 10. Zurückblickend auf 20 19 26 heisst es **14** ***diesmal bereits zum drittenmal*** (II Kor 13 1): also werden in Jerusalem nur zwei Erscheinungen vor den Jüngern anerkannt; ἐγερθείς mit Bezug auf Jesus sonst noch 2 22. Uebrigens erregt die wiederholte (1 14) Betonung, dass hier eine abermalige resp. dritte Erscheinung des Auferstandenen vorliege, den Verdacht (vor allem bei d. Vertretern der Mcschluss-Hypothese, s. S. 308; z. B. Rohrbach, Berichte 42 ff. Hrk, Chronolog. 696; Lukas d. Arzt 1906 S. 158 f. Eberh 32 46 82 f. Loisy 932 935 937 f. H. Schmidt 497; doch auch Loofs, Auferstehungsberichte 26 31; dagegen Horn 155—166), dass ein Bericht, der ursprünglich von einer ersten Begegnung handelte, hier verwertet sei (s. auch 4 12). Ja, mancherlei Unstimmigkeiten wie die Resultatlosigkeit des stürmischen Vorgehens des Pt, der Fisch auf dem Feuer 9 und daneben der dem augenblicklichen Bedürfnis dienende (10) Fang, die Erkenntnis 7, während 12 nur von einem Ahnen spricht, können auf die Vermutung führen, dass zwei Erzählungen mit ursprünglich andersartigen Pointen zusammengearbeitet sind 1—8, 9—13 (12—14); Htm 312, H. Schmidt 499—506.

W e i s s a g u n g e n ü b e r P e t r u s u n d ü b e r J o h a n n e s. 21 15—23. Nach dem Frühstück **15** bricht Jesus ein langes Stillschweigen gegenüber dem Pt. Nach der Liebe fragt er ihn, weil diese als Voraussetzung

weide meine Lämmer. [16] Er sagt zu ihm wiederum zum zweiten Mal: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Er sagt zu ihm: ja, Herr, du weisst, dass ich dich liebe. Er sagt zu ihm: hüte meine Schäflein. [17] Er sagt zu ihm zum dritten Mal: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Petrus wurde traurig, dass er zum dritten Mal zu ihm sagte: liebst du mich? Und er sagt zu ihm: Herr, du weisst alles, du erkennst, dass ich dich liebe. Er sagt zu ihm: weide meine Schäflein. [18] Wahrlich, wahrlich ich sage dir: als du jung warst, gürtetest du dich selbst und wandeltest, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürten

des ihm sofort zu erteilenden Auftrages in Betracht kommt. Das πλέον τούτων bezieht sich auf 13 37 und mehr noch auf Mc 14 29 = Mt 26 33. Sowohl 15 wie 16 fehlt in syr sin Cod it das σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. In Erinnerung an die frühere Selbsttäuschung fühlt Pt, dass seine blosse Versicherung jetzt keine Bürgschaft mehr leisten könne, beruft sich daher unter Verzicht auf alles eigene Urteil auf dasjenige des Herrn und vergleicht sich auch nicht mehr mit den anderen Jüngern. Mit *weide meine Lämmer* wird Pt mit der Gemeindeleitung betraut unter Beziehung auf 10 1—5, s. zu Act 20 28. Da ihm aber seine apostolische Berufsaufgabe schon in der Wiederholung des Fischwunders zurückgegeben und die apost. Machtbefugnis schon in Gemeinschaft mit den übrigen Jüngern 20 21—23 übertragen worden ist, kann hier nur die Oberleitung, also die Restitution in die ihm Mt 16 18 19 zugewiesene Stellung gemeint sein (kath. Ausl., aber auch Hgstb, Ws): der zweite Papstspruch, s. zu Lc 22 32. Das πλέον τούτων, worauf Pt nicht geantwortet hatte, bleibt in der dringlich wiederholten Frage **16**, vielleicht aus Schonung, weg. An die Stelle der ἀρνία (apokalyptischer Ausdruck) treten προβάτια (BC) oder πρόβατα (א AD), welche Ausdrücke ebenso promiscue gebraucht werden, wie βόσκειν und ποιμαίνειν oder φιλεῖν und ἀγαπᾶν (s. zu 11 5 und Zn II 497. J. Cross, Exp 4. ser. VII 1893 S. 312—320. Eberh 51 f., während Cr 14. Horn 167—171. Lütgert, Liebe 156 f. Zn, Komm. 685 im Wechsel der beiden letztgen. Verben Absicht sehen). Syr sin gebraucht drei ganz verschiedene Vokabeln zum Bezeichnen der Tiere 15 16 17. Die von **17** hat Merx (PrM 1898 S. 354—360) mit „Böcke" übersetzt und gemeint, diese Gattung wäre wegen Mt 25 32 33 unterdrückt worden. Aber gerade hier bedeutet das Wort (ܕܟܪܐ), welches Merx mit „Böcke" wiedergibt, die Schafe, während für jene der übliche Ausdruck (ܥܪܒܐ) steht. Bei der dritten Frage schwindet für Pt jeder Zweifel an der Beziehung auf die Verleugnung; tiefer fühlt er das, in der Wiederholung liegende, Recht des Misstrauens in die Aufrichtigkeit und Stärke seiner Liebe: ἐλυπήθη, wie zum Ersatz für Lc 22 62. Um so dringlicher appelliert er jetzt mit πάντα σὺ οἶδας an die unbeschränkte Herzenskunde seines Herrn 2 25 16 30; s. zu I Joh 3 20. Dass dieser ihm vergibt, zeigt er ihm, indem er ihn wieder in seinem Dienst arbeiten — auf die bestandene Prüfung folgt die Diensteinweisung — und **18** in seiner Nachfolge zur Erprobung der Liebe leiden lässt. Da ἐζώννυες σεαυτόν an 7, καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες an 3 11 erinnert (O. Htzm 305), wird die Gegenwart vom Standpunkte der Zukunft aus betrachtet (Hgstb), ist also zu νεώτερος nicht zu ergänzen: als jetzt (Ws). Der Kontrast mit dem ungebundenen früheren Zustand dient dazu, die Bitterkeit des künftigen Geschicks

und schleppen, wo du nicht hin willst. 19 Dieses aber sagte er, um zu
bezeichnen, durch welche Todesart er Gott verherrlichen werde. Und
nach diesen Worten sagt er zu ihm: folge mir! 20 Petrus wendet sich
um und sieht den Jünger, welchen Jesus liebte, folgen, denselben, welcher auch bei dem Mahle an seiner Brust gelegen und gesagt hatte:
Herr, wer ist es, der dich verrät? 21 Als Petrus nun diesen sah, sagt
er zu Jesus: Herr, was wird aus diesem werden? 22 Jesus sagt zu ihm:
wenn ich will, dass er bleibe bis ich komme, was kümmerts dich? Du

fühlbar zu machen. Die Auslegung will die in unserem Vers an Petrus gerichteten Worte bald als Weissagung nur auf ein „hilfloses, durch lieblose Behandlung erschwertes Alter“ (Horn 94) betrachten, bald ersetzt sie die Lieblosigkeit durch die „Gewalt feindseliger Menschen“ (Zn II 491; vgl. Komm. 687 f.), um sich weiterhin zur Annahme der „Verkündigung von Banden und Gefangenschaft, vielleicht auch von gewaltsamem Tod“ zu steigern (Eberh 59) und endlich eine allgemein gehaltene Prophezeiung des Märtyrertodes anzunehmen (Ws). Das Richtige findet sich schon bei Tert. Scorp. 15 tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Es handelt sich, wie das Folgende erweist, um die Voraussage des Kreuzestodes (Loisy 944. Htm 313 und auch Zn, Komm. 688). Statt δήσει steht ζώσει nur wegen der Parallele mit ἐζώννυες: Gürtung als Bild der Fesselung, gerade auch mit Beziehung auf die Hände Act 21 11. Gedacht ist an das Hinausschleppen des Gebundenen nach dem Richtplatze (φέρειν, wie Mc 15 22), der mit Beziehung auf den Widerwillen alles Fleisches vor dem Tode mit ὅπου οὐ θέλεις angedeutet wird. Wegen des ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου ist keineswegs von Hysteron proteron zu reden, da es auf das Tragen der furca (Wettstein nach Licinius Macer), besser des patibulum hindeutet, welches der cruciarius über dem Nacken und mit daran ausgebreiteten und angeknebelten Armen hinauszuschleppen hat: dies war im Gegensatz zu der orientalischen gerade die in Rom übliche Form der Exekution (Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung 119 f. 137 f. 219); vgl. II Pt 1 14. Damit erledigen sich die Deutungen des ἐκτενεῖς τ. χ. σ. auf die Gebetsstellung oder auf das Ausbreiten der Hände zum Zweck des Heilens (Eberh 58). Die Richtigkeit der speziellen Beziehung erhellt **19** aus der tendenziösen Wiederholung von 12 33 18 32. Die konventionelle Sprache der Märtyrerkirche klingt an in δοξ. τὸν θεόν (I Petr 4 16): weil der Zeugentod zu Ehren Gottes erlitten wird (Grill I 320). Darum ist auch ἀκολούθει μοι nicht bloss als, etwa nach einer Pause gesprochene, Aufforderung, sich mit Jesus zu entfernen (Ws), zu fassen, sondern bezieht sich auf die Leidensnachfolge (O. Htzm 306), vgl. 13 36 ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον. Das 13 37 gegebene, in der Verleugnung zu Boden gefallene, Versprechen soll er jetzt erfüllen, indem er sich in das ihm bestimmte Geschick im voraus ergibt. Hier liegt, da doch **20** Pt wirklich mit Jesus davon geht, sich umwendet und den Lieblingsjünger auch ἀκολουθοῦντα erblickt, eine „echt johann. Doppelsinnigkeit“ vor (Hgf, ZwTh 1868 S. 448. Eberh 61). Da der nach 13 25 beschriebene Lieblingsjünger nicht ausdrücklich zum ἀκολουθεῖν aufgefordert war, will Pt wissen, wie es mit ihm gehalten werden soll: wenn es mir so ergehen soll, **21** ***was wird aus diesem werden?*** Soll er auch des Märtyrertodes gewürdigt werden (Eberh 63 f. Zn II 499; Komm. 689)? Zu τί vgl. Act 12 18 und ergänze ἔσται (Eberh 63). Diese Frage weist Jesus **22** als unbefugt ab (quid hoc ad te sc. pertinet?) und bedeutet den Pt, für sich zu sorgen, seine Aufgabe zu lösen. Somit bedeutet ***bleiben*** wie 12 34 I Kor

folge mir! [23] **Es ging nun dieses Wort aus zu den Brüdern, dass jener Jünger nicht sterbe. Und Jesus hatte nicht zu ihm gesagt, dass er nicht sterbe, sondern: wenn ich will, dass er bleibe bis ich komme,**

15 6 Phl 1 25 am Leben bleiben (anders SCHWARTZ, Tod d. Söhne Zeb. 48 ff., der aber 23 streichen muss). Das ἔρχομαι aber ist hier sicherlich im Sinne des landläufigen Parusiegedankens zu nehmen (EBERH 64); s. zu 14 3. Aus solchem Anlass **23** *ging aus* (wie Mt 9 26) *unter die Brüder*, wie der Schreiber als Christ seine Glaubensgenossen bezeichnet (in der Bedeutung von Christen kommt ἀδελφ. bei Joh und den Snptk. sonst nicht vor, aber Act 6 3 und oft bei Pls; EBERH 66 f.), der, sofort auf ein Missverständnis zurückgeführte, λόγος τοῦ κυρίου Mc 9 1 = Mt 16 28 = Lc 9 27 (KM II 554 568), welcher mit der Zeit ausschliesslich auf den einzig aus dem Kreise der μαθηταί übrig gebliebenen, nach Irenäus II 22 5 III 3 4 bis in Trajans Zeiten lebenden, ephesischen Johannes bezogen wurde. Zumal wenn dieses der Apokalyptiker war, wird man geschlossen haben, er solle am Leben bleiben, bis seine Weissagung von der Wiederkunft Christi in Erfüllung gegangen sei (VKM 500, LOISY 948). Nachdem aber auch er dahingegangen war (WZS 514 f.), blieb nichts übrig, als in der gangbaren Deutung des betreffenden λόγος die Verkehrung einer konditionell gemeinten, dann freilich auch ziemlich nichtssagenden (DW, HTM 314), Prophetie in einen apodiktischen Satz, also eine Ueberschreitung des Wortlautes zu sehen. Somit bringt der Verf. des Anhangs die ungenannte Grösse des Lieblingsjüngers auf einen bestimmten Ausdruck: er sieht in ihm den Johannes (O. HTZM 159 165), nämlich jenen langlebigen ephesischen Johannes, in welchem man jedenfalls seit 150 wahrscheinlich mit Recht auch den Apokalyptiker, weiterhin überdies noch den vierten Evglsten selbst, beiderseits jedenfalls den Zwölfapostel zu erblicken gewohnt ist. Auf diesen also hätte unser Verf. es bei den „Söhnen des Zebedäus" 2 hauptsächlich abgesehen gehabt.

Zu einer Zeit, da der röm. Bischofstitel bereits wachsendes Ansehen genoss, wie sich das in den vom 4. Evglm berührten Passastreitigkeiten fühlbar macht, und da es nicht mehr weit war, bis Irenäus von einer unausgesetzten Folge röm. Bischöfe seit Pt zu erzählen wusste (III 3 3), schien der Primat des Pt in einem Werke, welches sich mit allen Mächten der Zeit auseinanderzusetzen suchte, nicht mehr einfach mit Stillschweigen übergangen werden zu können. Es war auch praktisch von Bedeutung, dies nicht zu unterlassen (HOEKSTRA, ThT 1867 S. 421. BRANDT 404). In weiterer Fortsetzung der Lc 22 31 32 gezogenen Linie schildert daher der Anhang 15—17 die Rehabilitation des Pt, seine Einsetzung nicht bloss zum vollberechtigten Apostel, sondern sogar zum Oberhirten der Schafe Christi. Als weitere und vollständigste Sühne für die Verleugnung wird ihm endlich der Märtyrertod, und zwar der Kreuzestod, als besondere Ehre, weil Jesu direkteste „Nachfolge" darstellend 19 22, in Aussicht gerückt. Gleichwohl ist dies alles nur eine Seite an der Sache. Denn schliesslich nimmt auch hier die Parallele zwischen Pt und dem Lieblingsjünger dieselbe Wendung wie im Evglm. Wie zwar Pt 20 6 mit der Tat voraneilt, so auch 21 3 7: wie er aber doch von Joh überholt wird im Laufen 20 4 und im Glauben 20 8, so ist dieser es auch, welcher 21 7 zuerst merkt und von welchem Pt erst erfahren muss, dass der Unbekannte am Ufer der Herr ist. Ihn braucht der Auferstandene nicht erst noch, wie den Pt, um die Liebe zu fragen, und wenn sich etwa neben ihm der synoptische Hauptapostel zu weit hervordrängen will, so dient gerade die letzte Szene 20—22 zu seiner gelinden, aber unzweideutigen Zurückweisung (JÜLICHER 372 f.). Mag also Pt auch beim Fischzuge, d. h. bei der Gründung der Kirche, die erste Rolle gespielt haben, so muss

was kümmerts dich? [24] Das ist der Jünger, der über diese Dinge Zeugnis ablegt und dies geschrieben hat, und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist. [25] Es gibt aber auch vieles andere, was Jesus getan hat. Würde das Stück für Stück beschrieben, so würde, meine ich, selbst die Welt die Bücher nicht fassen, die geschrieben würden.

---

er dafür, wo es auf die Zukunft ankommt, einem anderen den Platz räumen, der ihn überlebt und als zuverlässigster Dolmetscher des wahren Geistes Christi auf dem Plane bleibt. Das letzte Wort des Auferstandenen bezeugt, dass dieser etwas besonderes mit ihm vorhat, so wie ihm auch das Testament des Gekreuzigten gegolten hatte. Die über den Zweck des Schlusskapitels geäusserten Ansichten sind mit einiger Vollständigkeit zusammengestellt bei Horn 172–184.

Zweiter Schluss. 21 24 25. Einerseits ist kein glänzenderes Selbstzeugnis einer Schrift bezüglich ihrer Entstehungsverhältnisse denkbar, als das **24** vorliegende, welches am Schlusse des ganzen Werkes dasselbe dem Lieblingsjünger, d. h. nach 23 dem ephesischen Johannes, und zwar nicht als blossem Gewährsmann (ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων, wie wenn er noch lebte; indessen dauert sein Zeugnis auch fort im vorliegenden Werk), sondern als direktem Verf. zuschreibt (ὁ γράψας ταῦτα). In demselben Momente unterscheidet der Schreiber sich aber von diesem, indem er in johann. Ausdrücken (vgl. 5 31 32 8 13 14 17) zu verstehen gibt, dass er den 19 35 erwähnten Autopten auch für den Verf. der ganzen Schrift genommen hat (O. Htzm 165, Eberh 68 f.). An Stelle des κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει setzt er aber ein οἴδαμεν, spricht also im Namen einer Mehrheit (Htm 188 314), d. h. vielleicht, nach Anleitung der im Canon Muratorianus 9–16 vorliegenden Tradition über die Entstehung des 4. Evglms, der Apostel (Hesse, Das muratorische Fragment 96. Jülicher 370), in deren Vertretung etwa Andreas die Beglaubigung ausspricht (Chastand 101 f.). Anderenfalls denkt man sich die Subjekte des οἴδαμεν entweder als eine kleinere Gruppe aus der Zahl der Zwölfe (Haussleiter, Zw. apost. Zeug. 49 f.: Andreas und Philippus, während 25 ersterer allein rede), oder als „Freundeskreis" (Bschl 238) oder als eine Gemeinde (O. Htzm 110) oder als die ephesischen Presbyter, welche nach dem Tode des Joh (s. zu 23) seiner, in ihre Hände niedergelegten, Hinterlassenschaft das Siegel aufdrücken (neuere Ausl.). Was sie aber beglaubigen, d. h. der Inhalt von τούτων und ταῦτα, kann unmöglich bloss der Nachtragsbericht 1–23 (Mr), noch weniger aber das Evglm ohne diesen Nachtrag (Ws, Klöpper 374 f.) sein, sondern nur die ganze Schrift (Zn II 488 f., Eberh 67, J. Réville 306, Pfl II 441, Loisy 950). Denn in **25** macht der Schreiber in Nachahmung von 20 30 darauf aufmerksam, dass Jesus noch gar vieles getan habe, was in diesem Buche nicht stehe, und dass er folglich, wenn Vollständigkeit bezweckt wäre, mit derartigen Nachträgen in infinitum würde fortfahren können. Aber der Dinge, ***welche*** dann (ἅτινα = utpote quae) ***Stück für Stück*** (καθ' ἕν = je eines, Act 21 19) zu erzählen wären, sind so viele, dass ***die Welt selbst die Bücher, welche,*** wenn der gesetzte Fall einträte, ***geschrieben werden*** müssten, ***nicht fassen würde*** (CB χωρήσειν gegen rec. χωρῆσαι, vgl. zum Wort 2 6): eine ungeheuerliche Hyperbel (Parallelen dazu bei Eberh 71), um deretwillen der ganze Vers, den übrigens alle Handschriften (Zn II 497; Komm. 695. Nestle, Einf. [2]232 f. Horn 4) und schon Tatian kennen (Zn, Geschichte des nt. Kanons I 78 II 554), selbst noch zu Zeiten des Gregorius Barhebraeus einigermassen verdächtig war, die aber, wo der Geschmack dafür vorhanden ist, tiefsinnig gefunden wird,

sofern nur ein absoluter äusserer Umfang dem absoluten Inhalt der Person und des Lebens Jesu entsprechend sei (von ORIG bis LDT). Auffällig ist das unjohann. Hervortreten der ersten Sing. in dem, auch als Wort unjohann., οἶμαι, was die Apologetik verführt, hier einen zuletzt noch übrig gebliebenen Depositar der johann. Arbeit tätig zu denken, wie etwa Papias (GDT). Aber der eine, welcher für alle die Feder führt und bei dieser Gelegenheit eine subjektive Meinung ausspricht, hat zuvor mit οἴδαμεν nur andeuten wollen. dass die anderen auf das Zeugnis jenes Jüngers das gleiche Gewicht legen, wie er selbst, und die Schlussbemerkung will bloss die Benutzung der Schrift ihren Lesern recht ans Herz legen, indem sie auf die Augenzeugenschaft des Jüngers, welcher das ganze geschrieben hat, hinweist (SCHW 58 f.). Nun hängt aber 24 οὗτος κτλ. eng mit dem Vorigen zusammen, wie der Anhang auch unmöglich mit τί πρὸς σέ geschlossen haben kann (LOISY 952). Folglich stammt 1—23 von derselben Hand wie 24 25 (KLÖPPER 373 f. J. RÉVILLE 307; dagegen EBERH 67 ff. CALM 472 f. JACKSON 28 f.), ist also keinesfalls von dem 20—23 besprochenen Lieblingsjünger, welcher ja überdies schon als tot gedacht ist (WS. O. HTZM 110 159. HRK, Chron. 676. EBERH 66. KLÖPPER 352. J. RÉVILLE 306 311. LOISY 947 949; das Gegenteil neuerdings wieder bei ZN II 493 ff.; Komm. 690 ff. HORN 35—81 185 f. HAUSSLEITER, Zwei ap. Zeugen 32 f.), also auch nicht von Joh, selbst wenn dieser Kp 1—20 geschrieben haben sollte. Da gleichwohl ταῦτα 24 zunächst 1—23 als aus seiner Feder geflossen bezeichnet, so wird dieses letzte „Selbstzeugnis“ zum Selbstwiderspruch und zur Selbstverdächtigung. So wenigstens wird der Exeget und Kritiker urteilen müssen, während der Historiker und Psychologe die unter dem Druck von inneren und äusseren Nötigungen sich einstellende Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes bis zum Zusammenfliessen des schriftstellerischen Subjektes und Objektes auszudehnen vermöchte (vgl. BRANDT 282). Auf religiösem Gebiete wenigstens fehlt es nicht an Analogien, und unter diesen ist vielleicht für die ganze johann. Frage von einigem Belange das Verhältnis des Verf. des „Meisterbuches“ zum „grossen Gottesfreund“. Wenn man sich scheut, Rulman Merswin eines fast beispiellos raffinierten Betruges für fähig zu halten, so bleibt kaum etwas anderes übrig als die Annahme eines dauernd von ihm geführten Doppellebens; vgl. JUNDT, Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland 1890. Um so mehr endigt dann aber für uns Heutige jede Möglichkeit einer Kontrolle.

Sachregister

zum ganzen Band.

Die Buchstaben o, m, u (d. h. oben, mitten, unten) bezeichnen das 1., 2., 3. Drittel der Seite; f bedeutet die nächstfolgende Seite.

HAND-COMMENTAR

ZUM

NEUEN TESTAMENT

BEARBEITET VON

PRIVATDOZENT LIC. W. BAUER IN MARBURG,
PROFESSOR D. H. J. HOLTZMANN IN BADEN-BADEN,
† GEH. KIRCHENRAT PROFESSOR D. R. A. LIPSIUS IN JENA,
PROFESSOR D. P. W. SCHMIEDEL IN ZÜRICH,
PROFESSOR D. H. von SODEN IN BERLIN,
PRIVATDOZENT LIC. DR. HANS WINDISCH IN LEIPZIG.

Vierter Band.

Zweite Abteilung.

Briefe und Offenbarung des Johannes.

Bearbeitet von **H. J. Holtzmann.**

Dritte, neubearbeitete Auflage,

besorgt von **W. Bauer.**

Tübingen.
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
1908.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

Vorwort.

Im Vorwort der beiden früheren Auflagen (1891 und 1893) habe ich die keineswegs immer nur geradeaus laufende Linie angedeutet, welche zu den in vorliegendem Werk zusammengefassten Erträgnissen von johanneischen Studien geführt hat. Ihre auseinanderliegenden Ausgangspunkte waren in den Vorträgen gegeben, die ich vor mehr als einem halben Jahrhundert bei meinen hochverehrten Lehrern ROTHE in Heidelberg und VATKE in Berlin gehört hatte. Wie ich zur Exegese des ersteren stehe, geht aus Vergleichung mit dem vor 30 Jahren aus seinem Nachlass erschienenen Kommentar zum ersten Brief hervor. Bezüglich des Evangeliums bin ich mir noch bewusst, in der Auslegung von 1_{11} und 16_{8-11} dauernd durch ihn bestimmt worden zu sein. Dagegen hat sich die Gesamtauffassung des anderen mir schliesslich bewährt, nachdem ich 10—15 Jahre lang widerstrebt oder es mit Vermittelungs- und Teilungshypothesen von der in meinem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament“, 3. Aufl. 1892, S. 435 f. 445 f. geschilderten Art versucht hatte. Um so fester steht mir heute, am Abschlusse meiner Beteiligung an der wissenschaftlichen Debatte, die völlige Unvermeidlichkeit der hier vertretenen Auffassung in historischer und meist auch in exegetischer Richtung. Auch bin ich keineswegs ohne dankbares Verständnis dafür, wenn neuerdings orientalistische wie klassische Philologie von ihren Schiffen aus scharf teilende Scheinwerfer in das auf dem Trockenen befindliche, traditionelle Getriebe unseres theologischen Arsenals hereinblitzen lassen, halte es aber deshalb noch lange nicht für überflüssig, wenn neben gelehrten, aber mehr oder weniger im Dienste kirchlicher Tendenzen oder gläubiger Interessen stehenden, Kommentaren auch solche geschrieben werden, welche die Ergebnisse der bisherigen, keineswegs in lauter Dunkel und grauser Nacht verlaufenden, Geschichte der Auslegung und der Kritik zusammenfassen, um als Grundlage für weitere, die Kontinuität der Forschung wahrende, Urteilsbildung zu dienen. Was man für solchen Zweck Förderliches im folgenden etwa zu vermissen glauben sollte, wird man zum guten Teil in dem oben angeführten und in dem „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie“ (1897) finden, darauf deshalb zuweilen Verweise erfolgen. Eine Neugestaltung desselben wird hoffentlich nicht mehr allzulang auf sich warten lassen.

Es war neben anderen Hemmnissen namentlich die fortgesetzte Arbeit an dem eben erwähnten Werk, was mich, als mir im vorigen Frühjahr das Bedürfnis einer neuen Auflage des 4. Bandes des Hand-Commentars zur Kenntnis gebracht wurde, hinderte, sofort an die Durcharbeitung der in der Zwischenzeit erschienenen, sehr belangreichen Literatur heranzutreten. Als ein um so günstigeres Geschick habe ich es deshalb begrüsst, als ein jüngerer, mir aber schon wohlbekannter Fachgenosse, an dessen Zuständigkeit was Wissen und Urteil betrifft keinerlei Zweifel aufkommen kann, sich bereit

finden liess, auf der Grundlage meines Textes eine dem gegenwärtigen Stande der textkritischen, exegetischen und historischen Forschung entsprechende Neubearbeitung zu liefern. Da die 2. Auflage vergriffen war, stand eine unbeschränkte Zeit nicht zur Verfügung, und so ist dadurch, dass Herr Lic. theol. WALTER BAUER in Marburg sofort seine ganze Kraft in den Dienst der übernommenen Aufgabe stellte, in weniger als Jahresfrist eine Leistung ermöglicht worden, die ich mit grosser Genugtuung wie als eine durchgängige Bereicherung der früheren Auflagen, so auch als eine vielfach bessernde Fortbildung derselben freudig begrüsse.

Man erwartet noch ein Wort über das Verhältnis der Grundlage zur Ueberarbeitung. Einigermassen mochte sich für letztere mein Handexemplar der 2. Auflage dienlich erweisen, in welchem ich, allerdings nur gelegentlich und unregelmässig, einige Zitate und Vermerke behufs späterer Benützung sporadisch eingetragen hatte. Im übrigen aber hat während des ganzen Jahres zwischen dem Bearbeiter und mir keinerlei schriftliche Verhandlung stattgefunden, darin an ihn Wünsche, Ratschläge oder gar Direktiven gelangt wären. Vielmehr stand zwischen uns im voraus fest, dass seine Arbeit keinerlei Beschränkung erfahren dürfe. So selbstverständlich das auch zwischen Fachgenossen ist, so halte ich es doch in unserem beiderseitigen Interesse für geraten, es ausdrücklich zu bemerken. Ebenso selbstverständlich ist es andererseits auch, dass der Bearbeiter den an ihn gerichteten Antrag nicht angenommen hätte ohne der Ueberzeugung zu sein, dass die in den früheren Auflagen kund gegebenen Anschauungen im wesentlichen heute noch dem Standpunkt der Wissenschaft entsprechen, so dass seine Tätigkeit vorzüglich darauf gerichtet sein konnte, einer im grossen und ganzen als haltbar oder gesichert übernommenen Auslegung die erforderliche Fühlung und Ausgleichung mit der neueren Literatur und den in dieser auftretenden Fragestellungen zuteil werden zu lassen. Unter diesen Umständen war seine Tätigkeit zumeist auf die Durcharbeitung der während der letzten 15 Jahre im In- und Ausland veröffentlichten Beiträge zum Wort- und Sachverständnis der johanneischen Schriften gerichtet.

Diese aber sind allerdings in möglichster Vollständigkeit, d. h. soweit es die dem Umfang des Kommentars gezogenen Schranken zuliessen, berücksichtigt worden. Deshalb bedauert der Bearbeiter, wenn es ihm beispielsweise schwerlich gelungen sein dürfte, dem Leser ein deutliches Bild von dem sehr gelehrten Werk KREYENBÜHLS zu geben. Wie der Unterzeichnete darüber denkt, ersieht sich aus der „Theologischen Literaturzeitung“ (1902, S. 6—11. 1906, S. 45—50). Dem Bearbeiter seinerseits fiel ein anderer Verzicht noch schwerer, sofern er stillschweigend vorübergehen musste an dem grossen Werk P. JENSENS, Das Gilgameschepos in der Weltliteratur I, 1906. Er vermochte nämlich der darin gehandhabten Methode zu wenig beizustimmen, als dass ihm die Ergebnisse annehmbar erschienen wären. Eine polemische Auseinandersetzung jedoch auch nur mit den die im Kommentar behandelten Gegenstände betreffenden Partien hätte, wofern sie dem Gegner nicht bitter Unrecht tun wollte, ein so umfassendes Eingehen auf dessen ganze Beweisführung erfordert, dass sich solches schlechterdings von selbst verbieten musste.

Die Abhandlungen von W. SOLTAU (Die Entstehung des 4. Evangeliums: Theologische Studien und Kritiken 1908, S. 177—202), E. SCHWARTZ (Aporien im 4. Evangelium: Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse 1907, S. 342—372) und TH. ZAHN (Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes. III. Die Stadt

Ephraim: Neue kirchliche Zeitschrift 1908, S. 31—39), desgleichen BALJONS Kommentar zur Apokalypse 1908 sind zu spät erschienen, als dass sie noch hätten berücksichtigt werden können.

Neu ist die auf Wunsch des Verlegers beigegebene, lediglich Wörtlichkeit und Verständlichkeit anstrebende Uebersetzung.

Baden, 1. März 1908. **H. Holtzmann.**

Inhalt.

Die Offenbarung des Johannes.

Einleitung. S. 377—420

Johanneische Briefe.

Der erste Brief.

Einleitung.

I.

Verhältnis zum johanneischen Evangelium.

1. Einheit oder Unterschied?

Während die Annahme einer vollen Selbständigkeit des Briefes nur noch spärliche Zustimmung findet (Lck. Blk. dW. Hth. Dstd. Ws, Einl. [2]453 462), vertritt der Brief nach dem Urteil der überwiegenden Mehrheit der Ausl. in Form einer gemütvollen und erwecklichen Ansprache dieselbe Sache, welcher im 4. Evglm die Erzählungsform dienstbar gemacht ist: er begleitet das Evglm als Summe des in ihm niedergelegten praktischen Gehaltes, gehört irgendwie mit ihm zusammen.

Was den Briefsteller unter allen Umständen mit dem Evglsten verbindet, ist übrigens die Identität nicht bloss des Sprachgebiets (Ausdrücke und Formeln γινώσκειν τὸν ἀληθινὸν θεόν, ὁ μονογενής, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας oder ἐκ τοῦ θεοῦ, γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ, χαρὰ πεπληρωμένη u. s. w.) und der Satzbildung, überhaupt der stilistischen Manier (Fortführung des Gedankens durch Wiederaufnahme eines vorhergegangenen Begriffes, durch Formulierung eines einfachen Gegensatzes, Begriffs- und Sacherklärungen durch Demonstrative mit ὅτι oder ἵνα u. s. w.), sondern auch gewisser Grundvorstellungen (der Sohn Gottes im Fleisch, das Leben, welches in ihm seine Quelle hat und mit ihm identisch ist, das Sein in ihm, das Bleiben in Gott, die in der Sendung des Sohnes betätigte Gottesliebe, das daraus resultierende Gebot der Bruderliebe, der Wandel im Lichte, die Zeugung aus Gott, die Ueberwindung der Welt u. s. w.), ja der ganzen, in die Gegensätze von Leben und Tod, Licht und Finsternis, Lieben und Hassen, Wahrheit und Lüge, Vater und Welt, Gott und Teufel, Gotteskindschaft und Teufelskindschaft gespannten, Weltanschauung. Andererseits fehlt es nicht an gewissen Differenzen schon der Sprachbehandlung (ἀκούειν, αἰτεῖν, λαμβάνειν mit ἀπό, im Evglm mit παρά), und des Wortvorrates: nur der Brief hat ἀγγελία, ἐπαγγελία, διάνοια, παρουσία, ἐλπίς, ἀνομία u. s. w. und Phrasen wie ἔχειν τὸν πατέρα oder τὸν υἱόν, ἔκ τινος γινώσκειν, ὁμολογεῖν τὸν θεόν, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην und ἀρνεῖσθαι τὸν υἱόν. Dagegen fehlen dem Briefe sogar Worte, die nicht bloss im 4. Evglm, sondern im ganzen NT äusserst häufig sind, wie δόξα und δοξάζειν (letzterem entsprechend auch das spezifisch johann. ὑψοῦν), οὐρανός und ἐπουράνιος.

Noch charakteristischer sind gewisse Nuancierungen der Begriffswelt. Ist es immerhin vereinbar mit Joh 14 16, wenn I Joh 2 1 Christus selbst als

παράκλητος erscheint, so ist doch seine Funktion hier das ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν Rm 8 34, wie auch Gottes Gerechtigkeit I Joh 1 9 ähnlich wie Rm 3 26 als Motiv bei der Sündenvergebung (von dieser ist auch I Joh 2 2 die Rede) in Betracht kommt. Gleichfalls dem paul. Lehrtypus (Rm 3 25) nähert sich der Briefsteller mit dem, nur ihm zu Gebote stehenden, Begriff des ἱλασμός 2 2 4 10, wiewohl die erklärende Stelle 3 5 auch wieder die Verbindung mit Joh 1 29 (bzw. 17 19) und I Joh 1 7 eine solche einerseits mit Joh 13 10 15 2 3 (καθαρίζειν), andererseits mit Joh 6 53—56 (αἷμα) wahrt (Wst ^{2}21 f. 35 f.). Wenn dieses reinigende Blut aber zugleich an Apk 7 14 erinnert, so steht der Briefsteller dem Apokalyptiker überdies auch darin näher, dass für ihn die Welt im Verschwinden begriffen 2 17, die letzte Stunde nahe 2 18, der Antichrist im Anzuge ist 4 3, Christi παρουσία (das paul. Wort fehlt in Joh ganz, die Sache begegnet nur 21 22 mit Sicherheit, s. zu Joh 14 3) 2 28 (vgl. 3 2 ἐὰν φανερωθῇ?) und das Gericht 4 17 bevorstehen (O. Htzm 168). Andererseits findet dies alles seinen Anschluss an der ἐσχάτη ἡμέρα Joh 6 39 40 44 54 11 24 12 48 und an der ἀνάστασις κρίσεως Joh 5 29, während die ζωή als unmittelbar gegenwärtiges Gut, wie im Evglm, so auch I Joh 3 14 15 5 13 gedacht ist. Aber im Briefe begegnen Ideen wie κοινωνία und ἀγάπη τετελειωμένη, die Gleichungen ὁ θεός = ἀγάπη und τὸ πνεῦμα = ἀλήθεια, die ψευδοπροφῆται und ἀντίχριστοι, das σπέρμα τοῦ θεοῦ; vermisst werden dagegen τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, die Gleichungen ὁ θεός = πνεῦμα und ὁ υἱός = ἀλήθεια, εἶναι ἐκ τῶν ἄνω oder κάτω, ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρί und ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ und so manches andere Sondergut des Evglms. Dafür im Briefe ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν τῷ θεῷ, überhaupt durchweg ein direktes Verhältnis der Gläubigen zu Gott (3 21 5 14) oder Christus (beide gehen in einander über), während im Evglm die Mittelstellung des Sohnes (10 7 9 14 6 15 5) durchweg gewahrt und alles nach der Gleichung gedacht ist: wie Gott sich verhält zu Christus, so Christus zu den Seinigen (Joh 10 14 15 14 20 15 9 10 17 8). Nur selten (z. B. 5 20) wird der Vermittelung gedacht (Ws ^{2}460), und ähnlich verflüchtigt sich wenigstens 2 20 27 die Persönlichkeit des Geistes im χρίσμα, einem Begriffe, welcher übrigens zum charakteristischen Sondergut des Briefes gehört.

2. Vorstufe oder Nachbildung?

Sind nun die Differenzen von der Art, dass sie, wenn nicht auf Verschiedenheit ihrer Verfasser, so doch mindestens auf einen gewissen Zeitunterschied der Abfassung führen (B. Brk 349), so erhebt sich noch vor der Echtheitsfrage eine Prioritätsfrage, welche angesichts des nahen Verwandtschaftsverhältnisses, wozu jene Differenzen nur die Kehrseite bilden, erst recht kompliziert wird. Von zahlreichen Parallelen abgesehen, mangelt es nämlich nicht an Stellen, welche sich gegenseitig auslegen und ohne Statuierung irgend einer schriftstellerischen Beziehung fast unverständlich werden. Solche sind:

1 1 2	— Joh 1 1 2 4 14 20 27.	3 11 16	— Joh 15 12 13.
4	— „ 15 11.	4 6	— „ 8 47.
2 1	— „ 14 16.	5 6	— „ 19 34 35.
2	— „ 11 51 52.	9	— „ 5 32 34 36 8 17 18.
8	— „ 13 34 15 10 12.	12	— „ 3 36.
10 11	— „ 11 9 10 12 35.	13	— „ 20 31.
23	— „ 15 23 24.	14	— „ 14 13 14 16 23.
27	— „ 14 26 16 13.	20	— „ 17 3.
3 8 15	— „ 8 44.		

Schon der Muratorische Kanon gibt Anleitung zu einer Lösung des Rätsels, derzufolge dem Evglm die Priorität zukäme. Erst neuerdings hat man im Briefe eine Vorstufe desselben erkennen wollen (Blk. B. Brk, Hth, Hgf, Rs, Ws), andererseits aber auch ein Nachwort zum Evglm (Lck. dW. Ew. Br. Braune. Hpt. Rth. Wolf. Pl. Schkl. Thoma. Wzs. Pfl II 441. C. Clemen, ZntW 1905 S. 281. Jülicher 215. P. W. Schmiedel II 34. Bmg 316 f.). Zugegeben wird dabei, dass das Evglm die originellere, gehaltvollere, der Brief die populärere Schrift ist, die dem Durchschnittsglauben z. B. in Beziehung auf Eschatologie (2 18 28 3 2) näher steht. Nun gibt es auch Rückbildungen (O. Htzm 168), und wenn die Personifizierung abstrakter Kategorien 1 1—4 als ein noch unsicherer Versuch erscheinen will, der erst mit Proklamierung des korrekten und dauernden Ausdrucks ὁ λόγος Joh 1 1 2 14 sein Ziel erreicht, so könnte doch ebenso gut auch umgekehrt der Prolog des Evglms im Briefe durch Eliminierung eines persönlich von Gott unterscheidbaren Logos-Subjektes (s. zu 1 2) eine Abwandlung in der Richtung des im 2. Jahrh. weitverbreiteten Monarchianismus (Pfl II 446 f.) erfahren haben. Insonderheit scheinen die Stellen, wo αὐτός fast ebensogut den Vater wie den Sohn bedeuten kann (s. zu 2 29 3 23 5 20) oder wo wenigstens die Exegeten sich nicht darüber einigen können (s. zu 2 25 28 3 2 4 4 5 14), darauf hinzuweisen, dass der Briefsteller beide in einander zu schauen gewohnt ist, was in der scharf geschiedenen Begriffswelt des Evglms nicht der Fall ist, um so mehr aber dem Bedürfnisse und Verständnisse der Gemeinde entgegenkommt. Uebrigens dürfte die Identität des Verf. beider Schriften leichter vorstellbar zu machen sein, wenn der Autor von einer niederen zur höheren Stufe voranschreitet, als wenn er eine bewusste Rückbewegung ausführen sollte. Der wirkliche Tatbestand dagegen führt auf die Annahme, dass der Briefsteller sich bewusst ist, das Werk des Evglsten fortzusetzen (s. zu 1 1—4 2 13), indem er dessen gelegentlich indirekt und stillschweigend geübte Polemik (s. zu Joh 1 3) in eine direkte und laute umsetzt. In diesem Verhältnisse beider Schriften liegt eine Hauptinstanz gegen die Priorität des Briefes.

3. Brief oder Abhandlung?

Ein Brief, und zwar eine Art von Hirtenschreiben, eine pastorale Enzyklika, darin der Verfasser alle beweglichen und fassenden Gewalten der von ihm lange gehandhabten Verkündigung des Heils zusammengefasst hätte, kann das Schriftstück fast nur sein unter der Voraussetzung apostolischer Echtheit (Neander, Wst). Unter derselben Voraussetzung könnte es dem 4. Evglm sogar vorangehen, da letzteres zwar uns Dienste eines Kommentars zum Briefe leistet, die in diesem Angeredeten dagegen den mündlichen Unterricht des Verfassers genossen hatten und mit seiner Anschauungs- und Ausdrucksweise hinlänglich vertraut waren, um den Brief auch ohne Evglm zu verstehen. Lehnt sich dagegen an dieses der Brief geradezu literarisch an, so liegt es am nächsten, in dem Schriftstücke überhaupt keinen Brief (so erstmalig Heidegger, Enchiridion biblicum, 1681), sondern eine Art von zweitem Teil des Evglms (Bretschneider), einen homiletischen Aufsatz über seinen Inhalt (Rs) oder ein Begleit- und Widmungsschreiben zu demselben (so die meisten, zuletzt noch Pfl II 448 f.; ähnlich P. W. Schmiedel II 34 f.) zu erblicken, vielleicht erlassen von demselben, welcher das Evglm mit dem Nachtragskapitel 21 versehen hat (Schlt 68, Pfl II 448, Htm 188); s. zu 1 3. Vgl. Deissmann, Bibelstudien 1895 S. 242 1.

Eine Entscheidung dieser Frage ist auch dem Inhalte kaum abzugewinnen. Als solcher machen sich geltend die Wirklichkeit und die Leib-

haftigkeit des in Christus erschienenen Heils auf der einen, die durch die Gemeinschaft des Glaubens und der Heiligung bedingte Liebe als Kennzeichen aller Christen auf der anderen Seite. Aber „ähnlich den Windungen des Mäander, in dessen Nähe der Apostel lebte, bewegen sich seine Gedanken oft mehr rückwärts, als vorwärts“ (PLM 139); einen geordneten Gedankengang, eine Organisation und Disposition der vorliegenden formlosen Masse haben daher die Exegeten bisher nicht ausfindig zu machen gewusst (JÜLICHER 209, BMG 315 346), sich auch vor JOACHIM OPORINUS (Paraenesis Joh ad primos Christianos 1741) gar nicht darum bemüht, indem sie es mit AUG hielten: locuturus est multa et prope omnia de caritate. In der Tat verbietet die aphoristische Redeweise des Briefes, der keine dialektische Entwickelung, sondern nur eine Reihe von Meditationen über einige thematische Gedanken mit paränetischer Abzweckung bietet, im Grunde jedweden Versuch einer logischen Gliederung seines Inhaltes. Mit einiger Uebereinstimmung hat man, ausser Eingang (1 1—4) und Schluss (5 13—21), die wechselnde Beleuchtung unterschieden, welche durch die sich ablösenden Grundgegensätze von Licht und Finsternis (1 5—2 17), Irrtum und Wahrheit (2 18—28), Gotteskindschaft und Teufelskindschaft (2 29—3 18) bedingt ist. Und zwar wird diese erste Hälfte des Briefes ebenso durch den Gedanken zusammengehalten, dass der Wandel im Licht, in der Gerechtigkeit, in der Bruderliebe das Kennzeichen der Gotteskindschaft und der Grund der Heilsgewissheit sei, wie dann die zweite 3 19—5 12 der Ausführung des 3 23 auftretenden Themas gilt, wonach jene Bruderliebe nur die Kehrseite zum rechten Glauben bildet. Polemische Exkurse gegen die Irrlehre begegnen beiderorts (2 18—23 4 1—5). Vgl. die Dispositionsversuche von TH. HÄRING, Festschrift für C. v. Weizsäcker 1892 S. 173—200. F. PFEIFFER, Kirchl. Monatsschrift 1898 S. 298—308. WIESINGER, StKr 1899 S. 575—581. Expositor Juni 1907: The divisions of the first epistle of St. John; correspondence between Drs WESTCOTT and HORT.

II.

Entstehungsverhältnisse.

1. Zweck.

Als Ansprache des greisen Apostels gedacht, würde das Schriftstück angesichts der um sich greifenden Lauheit und Stumpfheit, des Weltsinnes und Egoismus vieler Gläubigen Erneuerung und Wiederbelebung des christl. Bewusstseins bezwecken (5 13). In Wahrheit verteilen sich Licht und Schatten so, dass jenes nur auf der Seite derer gefunden wird, welche in der κοινωνία der Gläubigen stehen (1 3 2 13 14 20 21 27 3 5 6 14 4 4 16 5 18—20), während das Schattenbild ein selbständiges Leben daneben führt. Ein πνεῦμα τῆς πλάνης ist in der Welt (4 6), vertreten durch verführerische Geister (4 1), die in der Welt bewundert (4 5), von der Gemeinde sich ausgesondert haben (2 19), beziehungsweise ausgeschlossen worden sind (4 4 5 16). Daher ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν (2 18), in welchen der geweissagte Eine seine geschichtliche Wirklichkeit gewinnt (4 3). Vor diesem Irrtum zu warnen ist der 2 26 3 7 ausgesprochene Zweck des Briefes. Die gegnerische Parteilosung charakterisiert sich 4 3 aus dem Gegensatze zu dem korrekten Bekenntnisse 4 2 Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, und nach dieser längeren Formel, die auf dualistischen Doketismus weist, ist die kürzere 2 22 ὁ ἀρνούμενος ὅτι

Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, welche an sich auch auf Ebjonitismus führen könnte (frühere Auslegungsweisen, WURM, Die Irrlehrer im I Joh 1903 S. 125 ff. 157 f. u. s.; auch KARL 97 u. s., BELSER 2—7 u. s. sehen die Gegner im wesentlichen für Judenchristen an), zu verstehen. Der Christus der bekämpften Lehre kann als himmlisches Wesen nicht wahrhaft Mensch, ihr Jesus als irdischer Mensch nicht wahrhaft und dauernd eins mit dem ἄνω Χριστός werden; s. zu 1 1—4. Da nun derselben Gegnerschaft überdies das Bekenntnis zur Gnosis in aller Form in den Mund gelegt ist (s. zu 2 4), so besteht ziemlich allgemeine Uebereinstimmung bezüglich der Annahme einer antidoketischen Pointe des Briefes überhaupt (so von TERT. De carne Christi 24 und DIONYSIUS von Alexandria bei Euseb. KG VII 25 19 bis auf P. W. SCHMIEDEL II 28 f., BMG 315; dagegen vor allem WURM 23 f. 58 f. und C. CLEMEN, ThR 1904 S. 282; ZntW 1905 S. 271—277), wobei einige speziell den Cerinth (zuletzt WS. ZN II 573 f. CHAPMAN, Journal of Theol. Studies 1904 S. 522. KNOPF, Nachapost. ZA 1905 S. 328—330) oder Basilides (zuletzt PFL II 444 f. 450) nennen. Andere lassen den Doketismus wegen der Erörterungen über die Möglichkeit des Sündigens und die Voraussetzung der Sündlosigkeit (s. zu 1 10 2 9 3 4 6 4 20) mit Antinomismus (Clemens Alex. Str. III 5 40 ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν) gepaart sein (LIPSIUS, BL II 502. WZS[2] 540. W. BRK 304 f. JÜLICHER 210 f.). Klar ist jedenfalls, dass hier die Frage nach der Erlösung einem überwundenen Standpunkt angehört; vgl. Iren. I 6 2 διὸ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν ἀγαθὴν πρᾶξιν ἀποφαίνονται· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον σωθῆναι. αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντη τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν . . . . καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ὁποίαις ὑλικαῖς πράξεσιν καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν. Clem. Alex. Str. III 4 31 τοῖς ἀδίκοις καὶ ἀκρατέσι καὶ πλεονέκταις καὶ μοιχοῖς τὰ αὐτὰ πράσσοντες θεὸν ἐγνωκέναι μόνοι λέγουσιν. Daher die Leugnung des ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς 4 2 auch die Leugnung des ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος 5 6 in sich schliesst, wie Cerinth nach Iren. I 26 1 den Christus bei der Taufe auf Jesus herabsteigen, vor dem Leiden aber ihn wieder verlassen und gen Himmel fahren liess. Der Briefsteller sucht mithin den Gedanken des 4. Evglms in anderer Form und mit Hervorkehrung einer gegen die Gnosis gerichteten Spitze Eingang zu verschaffen (PFL II 448, P. W. SCHMIEDEL II 34). Und zwar ist es ein Doppeltes, was er dem Irrtum entgegenzusetzen hat: einerseits das kirchliche Bekenntnis des mit dem geschichtlichen Jesus identischen Gottessohnes; andererseits die sittliche Betätigung der Wahrheit im rechtschaffenen Wandel, zumal in der Bruderliebe. Letzteres im Gegensatze zu der lieblosen Gleichgültigkeit der gnostischen Parteigeister angesichts vorhandener Notstände und praktischer Bedürfnisse der Gemeinde (s. zu 2 4 5 72 4 20). Durchweg wird darauf gedrungen, dass die Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft sich nicht im Wissen, sondern in der sittlichen Durchbildung des Lebens bewähre (PFL II 446).

2. Zeit.

Der Brief hat die ausgebildete, dualistisch begründete, christologisch als Doketismus, praktisch als Antinomismus sich manifestierende Gnosis vor sich, und zwar als eine blendende Neuerung (4 5), der gegenüber er die altüberlieferte und ererbte (2 7 24 3 11 ἀπ' ἀρχῆς), gemein christliche Lehre vertritt, dass Jesus der Sohn Gottes im Fleische ist (4 2 15 5 4). Der die Menschheit Christi leugnende Doketismus konnte erst in einer Zeit entstehen, als es keine Augenzeugen mehr für die Wirklichkeit dieser Menschheit gab.

Ohne dass der jüdische νόμος noch irgend in Betracht käme, wie denn auch keine at. Zitate mehr auftreten, erscheint doch das Christentum selbst als eine Summe von ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ (2 3 4 3 22 5 2), welche den Glauben zwar mit einschliessen 3 23, aber in der Liebe gipfeln (2 7—11 4 21), und wird, unbeschadet der Anerkennung der weltüberwindenden πίστις (5 4), das christliche Leben einfach aus den sittlichen Motiven des Christentums erklärt (2 1 3 6 8 15—17 24 25 28 3 15 18—20 4 17 19). Der Name der Kirche wird nicht genannt; die Sache aber ist da, eine durch die κοινωνία mit den apost. Augenzeugen vermittelte κοινωνία mit Gott (s. zu 1 3 2 24 4 6), darin allein die Reinigung von Sünden spendende Heilsquelle fliesst (1 6 8).

Mit allen „kath. Briefen" teilt der unsrige mithin den nachpaulinischen katholisierenden Grundzug, die auf ein praktisches Christentum im Gegensatze zur gnostischen Begriffsseligkeit und Libertinage gerichtete Tendenz, den enzyklischen Charakter oder vielmehr die völlige Abwesenheit eines bestimmt abgegrenzten Leserkreises (Pfl II 442, Jülicher 210, Bmg 315). Nur wenn aus 1 3 ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν ἵνα καὶ ὑμεῖς) Andeutung eines erweiterten Publikums erschlossen werden könnte, so würde zugleich daraus erhellen, dass der Verfasser nicht sowohl eine Mehrheit von kleinasiatischen Gemeinden (Blk, Lck, Hth, Rth, Braune, Pl, Wst, Ws, Zn), als vielmehr die gesamte Christenheit des Reiches als seinen Leserkreis denkt, etwa im Gegensatze zu dem engeren, vorderasiatischen Kreis, in welchem das 4. Evglm bisher Anerkennung gefunden hatte. Die traditionelle Annahme einer Abfassung durch den ephesischen Johannes gegen hundert kommt zu ihrem Ziele, indem sie ein beschleunigtes Tempo sowohl in der kirchlichen, wie in der gnostischen Entwickelung annimmt, dagegen weniger Gewicht legt auf gewisse Berührungen des Schriftstücks mit Mt (5 21 22 11 30 = I Joh 3 15 5 3) und Pls, nämlich Rm (5 8 = I Joh 3 1 4 9) I Kor (7 31 11 19 2 12 10 14 = I Joh 2 17 19 20 5 21) I Th (5 21 = I Joh 4 1).

3. Echtheit.

Für Echtheit wird geltend gemacht, dass die Idee Gottes als des liebenden Vaters, wie Jesus sie vertrat, in keinem anderen altchristl. Schriftstück so stark betont und so fest mit den praktischen Konsequenzen des freudigen Gottvertrauens und der liebenden Hingebung an die Brüder in Zusammenhang gebracht ist. Und doch fehlt es auch nicht an charakteristischen Umbiegungen des Gedankens Jesu, s. zu 4 21 5 16. Der Rückgang auf die praktischen Grundideen des Christentums eignet den katholischen Briefen überhaupt, während doch keiner unter ihnen die bereits dahinten liegende Vorstufe des Paulinismus verleugnet. Trotzdem dass sich der Briefsteller 1 1 3 5 4 14, wohl auch 2 13 14 mit dem Evglsten als Augenzeugen der Erscheinung des Gottessohnes identifiziert, glaubte man schon zur Zeit der unbeanstandeten Authentie des 4. Evglms zuweilen seinem Verfasser den Brief absprechen zu sollen; erst Bretschneider griff beide Schriften zugleich an (Probabilia 1820); die Tübinger Schule folgte, wobei in der Nachfolge Brs (ThJ 1848 und 1857) die meisten (zuletzt noch O. Htzm 169 f. W. Brk 305 f. Wzs 539. J. Réville 53 f. Pfl II 441 446—448. P. W. Schmidt II 91. P. W. Schmiedel II 32 f.; EB II 2557. Wellhausen 12—15 23 f. 31 f. 38. Htm 188, am energischsten Kr I 138—144) den Briefsteller von dem Evglsten unterschieden, während K. R. Köstlin (Der Lehrbegriff des Evglms und der Briefe Johannis 1843), Georgii (ThJ 1845), Hgf (ThJ 1855 S. 526; Einl. 737 f.), Hrk (Chronologie I 658 2 678 2), E. A. Abbott (EB II 1818), Wrede (Charakter 59), Jülicher (213—215), C. Clemen (ZntW 1905

S. 278), Bmg (316) nur Einen Verfasser beider Schriften statuierten. Andererseits behauptet die traditionelle Theologie noch heute, der Apostel Johannes habe nicht bloss Apk wie 4. Evglm geschrieben, sondern es bilde auch speziell I Joh das Mittelglied zwischen beiden, an sich weiter auseinanderliegenden Schriften, mag man nun die johann. Literatur mit Apk abschliessen (Gdt, Joh deutsch ³I 193—196) oder eröffnen (Ws, Einl. ²464 f.). Jedenfalls geht der Glaube an den ersten Brief von Anfang an mit dem Glauben an das 4. Evglm Hand in Hand; in diesem Zusammenhang erscheint jener schon im Muratorischen Kanon und bei Iren. III 16 $_5$ als apostolische Schrift, und die ersten Spuren seiner Existenz gehen sogar in die Mitte des 2. Jahrh. (Polykarp im Brief 7 $_1$, Papias bei Euseb. KG III 39 $_{17}$) hinauf; vgl. H. Htzm, Einl. ³476 479.

Der erste Brief.

I 1 Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir beschaut und unsere Hände be-

Eingang. 1 1—4. Eine Adresse, wie sie die paulinischen Schreiben und auch die anderen katholischen Briefe besitzen, fehlt I Joh ebenso wie Hebr. Die Vermutung, dass eine solche ehemals vorhanden gewesen, aber der späteren Tradition über den Ursprung des Briefes zuliebe unterdrückt worden sei (C. Clemen, ZntW 1905 S. 279), vermag kein Expresszeugnis aufzubringen und hat weiter gegen sich, dass das Fehlen von Schlussgrüssen und Abschiedswünschen schwerlich aus dem gleichen Motiv heraus verständlich gemacht werden kann. Nach 3 müssen mindestens die drei letzten der 1 um des rhetorischen Effektes willen asyndetisch neben einander tretenden Relativsätze das Objekt zu ἀπαγγέλλομεν bilden. Zwischen ihnen aber und dem ersten Relativsatz liegt nicht bloss sachlich der breite Graben, welcher metaphysische Aussagen über das Objekt an sich von historischen Aussagen über das Verhältnis, in welchem die bezeugenden Personen sich dazu befinden, trennt, sondern es würde auch bei maskulinischer Wendung das erste ὅ mit ὅς, die drei folgenden mit ὅν wiederzugeben sein. Nun kann aber wenigstens mit dem Subjektsnominativ ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, was uranfänglich existierte, nach 2 13 14 nur der Gottessohn selbst unter Rückbeziehung auf Joh 1 1 2 bezeichnet sein (gegen Karl 1 ff.); vgl. ähnliche neutrische Bezeichnungen Joh 4 22 6 37 17 2. Dem Verf. lag der Gedanke im Sinne: in Christus ist das Ewige erschienen. Daher wohl zunächst Fortsetzung mit τοῦτο ἐφανερώθη ἡμῖν beabsichtigt war. Daran sollten sich die weiteren Gedanken anschliessen: diese seine Erscheinung ist sinnlich wahrnehmbar gewesen, und wir können, was wir so wahrgenommen haben, anderen bezeugen. Einem vorzeitigen Eindringen dieses Bekenntnisses kann aber die freudige Erregung der Rede nicht wehren. Sofort schliessen sich demnach an den ersten die folgenden Relativsätze an, welche die Vorbedingungen der Verkündigung als in Wirklichkeit statthabend bezeichnen. Dadurch aber wird der, von seinem beabsichtigten, erst 2 in parenthetischer Form nachgebrachten, Prädikat getrennte, dafür in Abhängigkeit von 3 gebrachte, erste Relativsatz ebenfalls zu einer Bezeichnung des Objektes der Verkündigung, welches durch die drei folgenden nur nähere Bestimmung erfährt. Auf diese Weise stellt sich ein logisch freilich unangemessenes Resultat heraus, sofern das Prinzipielle und Absolute, welches den Hintergrund der Erscheinung Jesu Christi bildet, selbst ohne weiteres, d. h. ohne dass zuvor wie Joh 1 3 10 einer Schöpfung der Welt und wie Joh 1 14 eines Auftretens des Gottessohnes auf solchem Schauplatze Erwähnung geschehen wäre, als Objekt sinnlicher Wahrnehmung gesetzt wird: ***was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir beschaut*** (Uebergang aus dem Perfekt in den Aorist: das ἐθεασάμεθα nach Joh 1 14, dagegen τεθεάμεθα 4 14) ***und***

tastet haben in Betreff des Wortes des Lebens — [2] und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und zeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns erschienen ist — [3] was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch euch, auf dass auch ihr Gemeinschaft mit uns habet. Und andrerseits ist unsere Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Chri-

unsere Hände betastet haben; letzterer Aorist mit Beziehung auf das in der Vergangenheit liegende Erlebnis Joh 20 27, wo freilich nur ein Einzelner betastet; vgl. aber Lc 24 39. Somit scheint hier ein Augenzeuge im Namen aller, die mit ihm im gleichen Falle waren, das Wort zu führen, nicht aber etwa im pluralis majestaticus zu reden. Durch ihn verkündigen alle Apostel, was sie gesehen, gehört und betastet haben hinsichtlich oder ***in Betreff des Wortes des Lebens***, des Wortes, ohne welches es kein Leben gibt (Ws), was ebenso an die ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης Act 5 20 oder an den λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης Act 13 26 erinnert, also sachlich zu verstehen wäre (so z. B. Karl 4), wie andererseits die Parallelen 5 9 10 Joh 1 15 22 30 48 2 25 5 31 32 36 37 39 46 u. s. f. hinter περί etwas Persönliches erwarten lassen (so Ws, Kr I 421, Zn II 539 549 568: „der persönliche Mittelpunkt der Predigt"). Die gewundene Ausdrucksweise verallgemeinert daher den Logosbegriff zum unpersönlichen Lebensprinzip, ohne die Identität beider aufzuheben; denn in der historischen Erscheinung Christi wirkt sich jenes aus (Pfl II 392). Der terminus technicus wird rationalisiert, auf den Begriff dessen zurückgeführt, was Gott der Welt zum Zwecke, ihr Leben zu schenken, zu sagen hat. Christus ist ja in Bezug auf Gott Logos, ist Leben in Bezug auf die Welt: Zusammenfassung von Joh 1 1 4. Zu verbinden aber ist diese thematische Angabe des Inhaltes aller apost. μαρτυρία (Act 18 25 23 11 28 31) in loser Anfügung mit dem Vorigen (ältere Ausl., Ws), nicht also mit 3 ἀπαγγέλλομεν (neuere Ausl., zuletzt Belser 16). Die Parenthese **2** ***und das*** eben berührte ***Leben ist erschienen,*** eigentlich „offenbar geworden", bringt nur den nachträglichen Nachweis, wie es mit Sinnen wahrgenommen werden konnte. Daher letztere Tatsache sofort aufs neue betont wird: ***und wir haben gesehen und*** infolge dessen (Perfecta), um nun auch diesen bereits gestreiften Gedanken nachträglich zum deutlichen Ausdruck zu bringen, ***zeugen*** (aus eigener Erfahrung wie Joh 1 34 3 32 19 35) ***und verkündigen euch das Leben*** (Objekt zu allen drei Verben, Ws), ***das ewige*** (mit Beziehung auf seine Wirkungen, vgl. 5 11), ***welches*** (ἥτις erklärt das αἰώνιος auch ursächlich) ***bei dem Vater war*** (Umsetzung von Joh 1 2) ***und uns,*** in der Person Jesu nämlich, ***erschienen ist*** (4 2). Somit wird hier ὁ λόγος = ἡ ζωή gesetzt (gegen Ws, Karl 6), wie Joh 1 3–5 9 10 = τὸ φῶς; aber die persönliche Unterschiedenheit von Gott betont nur das Evglm. Den, durch ineinander geschobene Gedanken undurchsichtig gewordenen, Satzbau nimmt **3** wieder auf: ***was wir*** Jünger und Augenzeugen ***gesehen*** (steht hier als unmittelbarste Form der Wahrnehmung voran, Ws) ***und gehört haben, das verkündigen wir auch*** (ℵABC pesch, fehlt vg rec.) ***euch.*** Das doppelte καί soll (nach Zn II 568 f. 575 f.) besagen, dass Johannes und die Jünger, mit denen er sich in ἡμεῖς zusammenschliesst, auch anderen Menschen ausserhalb des Leserkreises bereits das Gleiche mit demselben Zweck und Erfolg verkündigt hätten, dürfte jedoch nach Analogie von 2 24 (27), vgl. Eph 6 21, nur die Empfänger der apostolischen Verkündigung dieser selbst und ihren Trägern entgegenstellen (Ws); das stärker trennende καί . . δέ (s. zu Joh 6 51) beweist,

stus. [4] Und solches schreiben wir, auf dass unsere Freude erfüllt sei.

dass kein zweites Glied des Absichtssatzes (so die ältere Auffassung, vg Aug, Luther), sondern ein neuer Satz folgt zur Erläuterung des Begriffs κοινωνία. ***Und andererseits*** (das vorausgesetzte „einerseits" betrifft die Gemeinschaft der Apostel mit der an ihr Zeugnis gewiesenen Christenheit) ***ist unsere*** (die Possessivpronomina ἡμέτερος, ὑμέτερος sind im NT überaus selten; vgl. Blass, Gramm. § 48 7) ***Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus.*** Damit ist der Begriff der Kirche umschrieben als einer durch die κοινωνία mit den Aposteln vermittelten κοινωνία mit dem allein wahren Gott und seinem Offenbarer Christus (Joh 17 3): quia quicunque societatem cum deo habere desiderant primo ecclesiae societati debent adunari (Beda). Entsprechend der gedehnten Form des Einganges wird **4** auch die gewöhnliche Grussformel χαίρειν modifiziert: ***und solches*** (der folgende Briefinhalt ist gemeint) ***schreiben wir*** (ἡμεῖς mit ℵAB gegen rec. ὑμῖν), ***auf dass unsere Freude erfüllt***, vollendet, vollkommen ***sei;*** ähnlich wie Joh 3 29 15 11 (wo Freude gleichfalls aus dem Bewusstsein einer Gemeinschaft fliesst) 16 24 17 13, daher auch die weiteren Ergänzungen in pesch ἐν ὑμῖν und C ἐν ἡμῖν. Es dient zur Krönung der Freude der Apostel, wenn die Christenheit, an welche der Brief sich wendet, in immer festere Gemeinschaft mit ihnen tritt: die negative Kehrseite dazu bildet die Lossagung von der Irrlehre.

Der den leitenden Gedanken des Briefes aussprechende Eingang erinnert unverkennbar an den Prolog des 4. Evglms, nur dass der antidoketische Grundzug des Briefes sich darin schon deutlich ankündigt, wenn der Verf. nichts Seligeres kennt, als das göttliche Leben in einer menschlichen Erscheinung bis zur sinnenfälligen Wirklichkeit, ja Handgreiflichkeit gegenwärtig zu wissen, sich mit Auge und Ohr der vollen Leibhaftigkeit des in der Person Jesu der Welt geschenkten Heiles zu versichern. Dass dieser Verf. ein Apostel gewesen, scheint freilich aus der Art, wie das Joh 1 14 noch schwebend gebliebene ἐθεασάμεθα wieder aufgenommen und näher bestimmt wird, unabweislich hervorzugehen. In dem zwar nicht Joh 1 14, aber hier obwaltenden Gegensatz von ἡμεῖς und ὑμεῖς können jene wohl nur verkündigende und schreibende Augen- und Ohrenzeugen (Belser 18: neben Joh. der Presbyter Joh. und Aristion. Zn II 568—570 576, der γράφομεν zeitlos fasst und darin einen Hinweis auf eine im Entstehen begriffene Literatur der Autopten sieht, denkt an die kleinasiatischen μαθηταὶ τοῦ κυρίου, worunter Aristion und Philippus; vgl. Gesch. d. Kan. I 947 f.), diese nur solche sein, welche vom Hörensagen leben. Andererseits bezeichnet I Joh 4 14 ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου um so gewisser ein Schauen, das mehr mit dem Glauben als mit den Augen geschieht, und nicht minder belehrend ist das aus 4 16 resultierende Herüberschwanken des Begriffs der apostolischen in den der allgemeinen christlichen Erfahrung. Aber auch das syntaktisch so schwierige περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς unserer Stelle lässt jedenfalls weniger das, was eigentlich gesehen und gehört worden ist, als die Absicht deutlich werden, den Logos, als dessen letzte, dämmernde Spur innerhalb der johann. Literatur die Stelle gelten kann, durch eine, ebenso das Wort wahrende, wie den Begriff umgehende, sachliche Charakterisierung Jesu Christi zu ersetzen; daher das wiederholte ὅ statt des αὐτός im johann. Prolog. Was ferner das ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν betrifft, so rechnet sich doch selbst noch Irenäus V 1 1 zu den magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem ejus percipientes (Köstlin, ThJ 1851 S. 211). Im Grunde macht schon 3 6 πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν allem Streit über das „Sehen" ein Ende. Nur zu dem αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν „hat man kein analoges Beispiel vorgebracht, weil es keines gibt" (Ldt, Der johann. Ursprung des 4. Evglms 142). Wie um

5 Und dieses ist die Kunde, die wir von ihm gehört haben und euch
verkündigen, dass Gott Licht ist und gar keine Finsternis in ihm ist.
6 So wir sagen, dass wir Gemeinschaft mit ihm haben, und in der
Finsternis wandeln, so lügen wir und tun nicht die Wahrheit. 7 So
wir aber im Licht wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft mit einander, und das Blut Jesu, seines Sohnes reinigt uns

solches Urteil zu widerlegen, schreibt Tacitus, Agric. 45: mox nostrae duxere Helvidium in carcerem manus, und die Ausl. streiten, ob er die Hände der Senatoren oder seine eigenen meint (Bmg 319 f.). „Seiner Art und Weise, sich auszudrücken, entspricht es, dass er sich darüber mehr in dunkler Andeutung, als in deutlicher Ausführung hat vernehmen lassen" (Ranke, Weltgeschichte III 2 283). Das ist unser Fall; denn nicht minder im Halbdunkel bleibt das Verhältnis des Briefstellers zum Evglsten oder vielmehr das beiderseitige zu dem apostolischen Zeugen. Während gegenwärtiges „Schreiben" von der 2 3 erwähnten „Verkündigung" unterschieden wird, lautet dieses ἀπαγγέλλομεν umsomehr wie aus dem Bewusstsein des Evglsten heraus gesprochen (Rth) oder wie ein Hinweis auf den Inhalt des Evglms (Ebr), als es zum sonstigen Inhalte des Briefes nur zur Not stimmen will. Vollends bei der LA 4 ὑμῶν (rec. AC gegen ℵBL) würde auf seiten der Leser des Evglms dessen erfreuender Eindruck durch den Brief sichergestellt werden sollen; vgl. die den Endzweck des Evglms aussprechende Parallele Joh 20 31.

Der Wandel in der Finsternis und der Wandel im Licht. 1 5–2 17. Aehnlich wie zu Beginn von 5 heisst es nach Abschluss des Prologs Joh 1 19 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, worüber s. zu Joh 3 19. Ist hier mit ℵB ἔστιν αὕτη zu lesen, so wird der Inhalt der Verkündigung um so energischer von dem 4 ausgedrückten Zweck unterschieden. Auch in den Parallelen 2 25 3 11 5 11 weist das Demonstrativ vorwärts. Das erste αὐτός geht auf den 3 zuletzt genannten Jesus Christus (Ws), nicht auf Gott (Karl 9). Dabei ist bemerkenswert, dass die Präposition ἀπό (vgl. I Kor 11 23) gebraucht wird, nicht aber παρά, was mit: aus seinem Munde (vgl. Joh 8 26 40 u. ö.) aufzulösen wäre. Anders als 2 wird das Thema der apost. Verkündigung (Umschreibung des unjohann. Wortes εὐαγγέλιον) dahin formuliert, ***dass Gott Licht ist***, während Joh 1 4 5 8–10 der Logos das in der Finsternis scheinende Licht der Menschen war. Dem mittlerischen Logos kommt die Eigenschaft eines Erleuchtungsmittels zu; Gott selbst aber ist Licht schlechthin, vgl. Jak 1 13 17, Sap 7 26 φῶς ἀΐδιον und Philo, De somniis I 13 πρῶτος μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστι .... καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον. ***Finsternis ist in ihm gar keine***, keine gnostische σύγχυσις (Wst, vgl. Bmg), sondern reine Lichtnatur, absolute Vollkommenheit; vgl. Ps 92 16 (anders Ws). Konsequenz des schlechthin ethisch gefassten Gottesbegriffes ist **6**: ***so wir sagen, dass wir Gemeinschaft mit ihm haben, und*** doch (das johann. καί, s. zu Joh 1 10 7 28) ***in der Finsternis wandeln*** (Joh 8 12 vgl. 12 35), so behaupten wir die Unwahrheit, da jenes Verhältnis zu Gott keinen inneren Widerspruch duldet ***und tun nicht die Wahrheit***: s. zu Joh 3 21 und zur Sache II Kor 6 14 Eph 5 8. **7** bringt die Kehrseite: ***so wir im Lichte wandeln, wie*** Gott ***im Lichte*** als seinem Element ***ist, so haben wir Gemeinschaft***, zu erwarten wäre „mit ihm" (so A Clem. Al., Tert.); aber um sich nicht einfach zu wiederholen, sondern zugleich den Gedanken weiterzuführen, schreibt der Verf. ***mit einander***, Gleichartige mit Gleichartigen, ***und*** nur innerhalb dieser Gemeinschaft der „Kinder des Lichtes" (Joh 12 36) ist Sündenvergebung und Sündentilgung zu finden (s. zu Joh 6 63), fliesst der wahre Reinigungsquell: ***das Blut Jesu***

von jeglicher Sünde. 8 So wir sagen, dass wir keine Sünde haben, so
betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. 9 So wir
unsere Sünden bekennen, ist er treu und gerecht, dass er uns die
Sünden vergebe und uns reinige von jeglicher Ungerechtigkeit. 10 So
wir sagen, dass wir nicht gesündigt haben, machen wir ihn zum Lügner,
und sein Wort ist nicht in uns. **II** 1 Meine Kindlein, solches schreibe
ich euch, auf dass ihr nicht sündiget. Und so jemand sündigt, so
haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesus Christus, den ge-

(rec. ℵ fügt bei Christi), ***seines Sohnes, das uns von jeglicher Sünde reinigt*** (Hbr 9 14), so dass zuletzt von uns gilt, was 5 von Gott. Doch ist hier nach 9 von der fortgehenden Reinigung die Rede, welcher auch der schon im Lichte Wandelnde noch täglich bedarf; s. zu Joh 13 10 (Wst). Das zuletzt Gesagte setzt Vorhandensein der Sünde auch noch bei Gläubigen und Bewusstsein von dieser Tatsache voraus. „Wie nun aber das Blut Jesu, d. h. sein blutiger Versöhnungstod, für diesen fortgehenden Reinigungsprozess wirksam gedacht ist, das lässt sich nicht sagen“ (Bmg 322, vgl. Karl 18). Vielleicht liegt eine Anlehnung an den Sprachgebrauch gnostischer Mysterienkulte, deren Bestreben auf die Läuterung der Persönlichkeit durch kultische Weihen gerichtet war, vor. Das Gegenteil zu behaupten **8** wäre Selbstbetrug. Wer da sagt, er habe keine Sünde, betrügt sich selbst, und ***die Wahrheit*** (Rth: „der Wahrheitssinn, die Wahrhaftigkeit der Selbstprüfung und der Selbsterkenntnis“, also die subjektive Seite am johann. Begriff von ἀλήθεια; aber der sonstige Gebrauch des Wortes und die Parallele 10 verlangen die Deutung auf die „offenbar gewordene göttliche Wahrheit“, Ws, Belser 23) ist nicht in ihm; vgl. Joh 8 31–34 9 41, auch Rm 3 10 12. Vielleicht nicht ohne Erinnerung an Prv 20 9 28 13 wird dem Gesagten **9** das Gegenteil gegenüber gestellt: Wer seine Sünden reumütig anerkennt und, wohl auch laut und öffentlich (Jak 5 16 Did. 4 14), bekennt, wird Gott ***treu*** (I Kor 1 9 10 13 II Kor 1 18 I Th 5 24 II Th 3 3 Hbr 10 23 11 11, vgl. I Petr 4 19) ***und gerecht*** (von Gott ausgesagt, wie 2 29 Joh 17 25 Apk 16 5) erfinden und kraft der zweiten Eigenschaft (der ἱλασμός 2 2 steht nach Rm 3 26 in Beziehung zur Gerechtigkeit Gottes) im Unterschiede von den Unbussfertigen die Sündenvergebung und kraft der ersten (vgl. II Tim 2 13) die Reinigung von jeglicher Ungerechtigkeit erlangen, s. zu 7. Ebenso stehen beide Eigenschaften (vgl. Jer 42 5) zusammen Clem. Rom. I Kor. 27 1 60 1, wo sich Gott als treu erweist, indem er seine Verheissungen nicht vergisst, aber auch als δίκαιος ἐν τοῖς κρίμασιν. Gegensatz zu 9, also Parallele, und zwar verstärkende, zu 8 ist **10** der Schlusssatz: ***So wir sagen, dass wir nicht gesündigt haben, machen wir ihn***, der uns doch als Sünder in seine Pflege genommen und für solche erklärt hat, ***zum Lügner*** (s. zu Joh 3 33), was die denkbar grösste Umkehrung seiner Eigenschaft als πιστός bedeutet, ***und sein*** Sündenvergebung verheissendes und bringendes ***Wort*** (λόγος also nicht wie 1 1, sondern wie 2 5 7 14 und gewöhnlich in Joh, vgl. Hrk, ZThK II 208 225) ***ist nicht in uns***. Wir verstehen unter jener falschen Voraussetzung den Sinn seiner Worte, seiner ganzen Offenbarung in Christus, nicht. So hielten sich die Pneumatiker der gnostischen Schulen, zu deren Theorie der ganze Abschnitt in Gegensatz tritt (Plm, Bmg 322), für sündlos, behaupteten nicht sündigen zu können. In Wahrheit ist Sündlosigkeit zwar nicht Voraussetzung, wohl aber Zweck und Ziel aller christl. Verkündigung. Daher **2 1** ***meine Kindlein*** (derselbe, väterliches Ansehen

rechten. [2] Und er ist Versöhnung in Betreff unserer Sünden, nicht allein aber in Betreff der unsrigen, sondern auch in Betreff der ganzen Welt. [3] Und daran erkennen wir, dass wir ihn erkannt haben, wenn

beanspruchende, Ausdruck der Herzlichkeit wie Gal 4 19, die Anrede τεκνία auch 12 28 3 7 18 4 4 5 21 nach Joh 13 33), ***solches***, wie ich euch bisher geschrieben, ***schreibe ich euch, auf dass*** (hier also der nähere Zweck des Briefes im Unterschied vom weiteren 1 4) ***ihr nicht sündiget***, keinen Fall tuet, der den Heilsbesitz in Frage stellen könnte: wäre an habituelles Sündigen gedacht, so stünde Präsens, wie 3 6 8 5 18 (Ws). ***So jemand*** trotz seines besseren Wissens ***sündigt*** (wie Gal 6 1 ἐὰν καὶ προλημφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι), kann er sich dessen trösten, dass wir ***einen Fürsprecher*** (s. zu Joh 14 16 und vgl. Clem. Rom. I 36 1 τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν) ***bei dem Vater*** („zu dem Vater hin", wie Joh 1 1 πρὸς τὸν θεόν) haben, natürlich nur unter der 1 9 geltend gemachten Voraussetzung reuigen Bekenntnisses. Und diesen Fürsprecher ***Jesus Christus*** (s. zu Joh 17 3) bezeichnet er als ***den gerechten***, weil nur ein Gerechter wirksam bitten kann für Ungerechte Jak 5 16 I Petr 3 18. Ein Ungerechter würde selber einen Fürsprecher nötig haben. Die Vorstellung ist die gleiche wie Rm 8 34 Hbr 9 24. Darüber hinaus reicht freilich Joh 16 26; aber unsere Stelle will nur die, in der Unvollkommenheit der erfahrungsmässigen Wirklichkeit gegebene, objektive Möglichkeit (ἐάν wie 1 6) einer Trübung der Gottesgemeinschaft als vorübergehend und aufhebbar dartun, um sofort den Grundgedanken des ganzen Abschnitts, die Unvereinbarkeit des Wandels in Finsternis mit dem Lichtcharakter der Gläubigen, zu desto vollerer Entfaltung gelangen zu lassen. Zuvor muss nur neben dem Gerechtsein **2** noch eine zweite Eigenschaft Christi namhaft gemacht werden, ohne welche er nicht als παράκλητος zu gelten vermöchte: ***und er ist Versöhnung*** (wie 4 10 steht die Handlung metonymisch für den Handelnden, propitiatio für propitiator, vgl. I Kor 1 30 ἁγιασμός) ***in Betreff unserer Sünden*** vermöge seines zum Behuf ihrer Tilgung vergossenen Blutes, s. zu Joh 17 19. Doch ist der, der üblichen kirchlichen Sprechweise entnommene, in Joh fehlende Ausdruck ἱλασμός nach 3 5 nicht einfach im Sinne der grundlegenden Stellen Rm 3 25 II Kor 5 21, sondern dahin zu verstehen, dass es zu einer reellen Hinwegnahme der Sünde kommt, sofern das einmal vergossene Sühneblut nach 1 7 9 bis zur Erreichung des Zieles fortwährend seine reinigende Kraft betätigt, eine Kraft, welche ausreichend wäre nicht allein für unsere Sünden, ***sondern auch*** (ähnlich Joh 11 51 52) ***in Betreff*** der Sünden (comparatio compendiaria) ***der ganzen Welt:*** quam late peccatum, tam late propitiatio (Bengel). Ist Christus ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου Joh 1 29, so versteht es sich von selbst, dass er in einzelnen bedrohlichen Fällen auch wirksame Fürbitte für die Seinigen leisten kann; und diese Fürbitte ist identisch mit fortwährender Geltendmachung des einmaligen Sühneaktes (Ws). Nachdem 1 6, bzw. 8 bis 2 2 das tatsächliche Vorkommen von Störungen und Schwankungen, aber auch die im Erlösertode begründete Möglichkeit ihrer Wiederaufhebung dargetan worden war, tritt nunmehr in weiterer Verfolgung des 1 5 angebahnten Gedankenganges die rein ideale Betrachtung des Heilslebens nach seiner grundsätzlichen Herrlichkeit in ihr Recht und wird 3–11 gezeigt, wie der Wandel im Licht speziell ein Wandel in der Liebe ist. Dabei treten an Stelle der Gottesgemeinschaft die Begriffe der Gotteserkenntnis und des Seins in Gott, an Stelle des Lichtwandels der Begriff des Haltens der Gebote, Worte. **3** ***Daran*** (Konstruktion wie Joh 13 35) ***erkennen wir, dass wir ihn***

wir seine Gebote halten. 4 Wer sagt: ich habe ihn erkannt und seine
Gebote nicht hält, ist ein Lügner, und in diesem ist die Wahrheit nicht.
5 Wer aber sein Wort hält, in diesem ist wahrhaftig die Liebe Gottes
vollendet. Daran erkennen wir, dass wir in ihm sind. 6 Wer sagt, er
bleibe in ihm, der soll, wie jener gewandelt hat, auch selbst also wandeln.
7 Geliebte, nicht ein neues Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes
Gebot, das ihr von Anfang an hattet. Das alte Gebot ist das Wort,

nicht Christus (Luther, Rth, Karl 24) sondern vermöge des Rückgangs auf 1 5 Gott (Ws), ***erkannt haben***, richtige Gnostiker sind, ***wenn wir seine Gebote*** als unbedingt verpflichtende anerkennen und demgemäss ***halten***. Der Gottesgedanke hört nur da auf, eine gnostische Begriffsdichtung zu sein, wo er als absolute Norm des sittlichen Verhaltens gewertet und erlebt wird. Dagegen **4** ***wer sagt: ich habe ihn erkannt***, also der Gnostiker (vgl. Tit 1 16 θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, Clem. Rec. 2 22 qui deum se nosse profitentur), ***und*** gleichwohl (über καί s. zu 1 6) ***seine Gebote nicht hält, der ist ein Lügner*** (4 20), ***und in diesem ist die Wahrheit nicht*** (1 8). Der über die praktische Bewährung sich hinwegsetzenden Begriffsseligkeit wird **5** eine, nur vermittelst der Betätigung zu gewinnende, Erkenntnis entgegengestellt. ***Wer sein Wort hält*** (die johanneische Phrase τηρεῖν τὸν λόγον wechselt mit der anderen τηρεῖν τὰς ἐντολάς wie Joh 14 15 21 23 24 oder 15 10 20), ***in diesem ist wahrhaftig*** (wie Joh 8 31) ***die*** Erkenntnis, sollte man nach 4 erwarten; statt dessen steht in der zu 1 7 entwickelten Manier und mit Erinnerung an I Kor 8 2 3 ***Liebe Gottes*** d. h. nicht „gottgewirkte Bruderliebe" (Karl 26), sondern Liebe zu Gott (so nach der Mehrzahl der Parallelen 2 15 3 17 4 12 5 3; anders nur 4 9), ***vollendet***, in vollendeter Weise; vgl. Clem. Rom. I Kor. 50 3 οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες. Dies der syllogismus practicus der reformierten Lehre: an dem Merkmal des frommen Gehorsams (gewöhnl. Ausl.), ***erkennen wir, dass wir in ihm sind***, mit ihm Gemeinschaft haben 1 6, worin eben die Vollendung der Liebe besteht. Auch dieses μένειν ἐν θεῷ gehörte zu den Schlagworten der Gegner. Da aber ἐν τούτῳ sonst immer vorwärts weist 2 3 3 10 16 19 24 4 13 17 5 2, wird es auch hier (Ew, Wst, Plm; dagegen läge nach gewöhnlicher Deutung, Ws, Belser 35 hier ein Ausnahmefall vor) seine Beziehung finden in **6** ***Wer sagt, er bleibe in ihm, der soll***, muss von Rechtswegen (ὀφείλειν wie Joh 13 14), ***wie jener***, Christus, der Joh 15 10 in des Vaters Liebe blieb, ***gewandelt hat, auch selbst also*** (οὕτως fehlt übrigens AB vg, wie auch in der hier nachklingenden Stelle Joh 13 15) ***wandeln;*** die persönliche Gotteserscheinung in Christus wirkt demnach gleichsam als demonstratio ad hominem; nur auf diese Weise gewinnt das göttliche Leben einen wahrhaft vorbildlichen Charakter für uns (I Pt 2 21). Die Anrede **7** ***Geliebte*** (vgl. 3 2 21 4 1 7 11) bezeichnet einen neuen Einsatz, ohne die Gedankenreihe selbst abzubrechen: nachdem von der Pflicht der Nachfolge gesprochen war, wird dieselbe als Grundgebot des Christentums charakterisiert, dies aber so, dass nach Joh 15 10 12 vor allem der Wandel in der Liebe als solche Nachfolge geltend gemacht wird: eine Deutung, die durch 9–11 3 11 23 II Joh 5 vollkommen sicher gestellt wird. Der Verf. gibt seinen Lesern ***nicht ein neues Gebot***. Als solches hatten es die Leser von Joh 13 34 kennen gelernt. Hier aber wird im geistreichen Spiel zunächst die unerwartete Kehrseite an der Sache hervorgehoben: ***ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet:*** wie 24 3 11 II Joh 5 6 ist der Anfang des Christenlebens der Leser gemeint (Ws, Belser 37. K. Lamb, PrM 1905 S. 305); als geborene

das ihr gehört habt. [8] Hinwiederum schreibe ich euch ein neues Gebot, was wahr ist an ihm und an euch; denn die Finsternis vergeht und das wahrhaftige Licht scheint bereits. [9] Wer sagt, er sei im Lichte, und seinen Bruder hasst, ist bis jetzt in der Finsternis. [10] Wer seinen Bruder liebt, bleibt in dem Licht, und ein Aergernis ist nicht in ihm. [11] Wer aber seinen Bruder hasst, der ist in der Finsternis und wandelt in der

---

Christen wussten sie gar nicht anders, als dass das Liebesgebot so alt ist, wie das Christentum selbst. Noch weiter zurückzugehen bis zum Anfang der Welt, da das Liebesgebot aus dem Paradiese stamme (Lütgert, D. Liebe im NT 1905 S. 237 f.), verbietet sich schon wegen der nun folgenden Beschreibung des alten Gebotes. Es ist ***das Wort, das ihr gehört habt***, die apost. Predigt, zugleich der wesentliche Inhalt des 4. Evglms (Wst), insofern derselbe in Joh 13 34 15 12 gipfelt. Aber wie in diesen Stellen das betreffende Gebot vielmehr ein neues heisst, so kann **8** der Verf., wenn er die Sache von einer anderen Seite betrachtet (Ws, Plm), auch sagen: ***ein neues Gebot schreibe ich euch, was*** (nicht das Gebot, sondern seine Charakterisierung als ein neues) als ***wahr*** zu erkennen ***ist*** objektiv ***an ihm***, sofern er es Joh 13 34 als ein solches gegeben hat, wie auch das 3 16 Joh 15 12 13 geltend gemachte Motiv vor Christus noch nicht bestand, ***und*** subjektiv ***an euch***. Inwiefern letzteres, wird durch den folgenden Begründungssatz angedeutet: ***die Finsternis***, der widergöttliche Zustand der Sünde und Blindheit, ***vergeht*** (παράγεται wie I Kor 7 31 παράγει; s. Hen 58 5, sachlich vgl. Rm 13 12) ***und das wahrhaftige Licht*** (wie Joh 1 9, wo dasselbe eben im Begriffe war, zu kommen; anders Lamb 306) ***scheint bereits*** (s. zu Joh 1 5): die Welt ist zwar keineswegs, wie Gott 1 5, reines Licht, wohl aber gibt es bereits einen erleuchteten Teil in der an sich finstern Welt, und wie die Finsternis im Abzug, so ist die Gemeinde der Kinder des Lichtes im Wachsen begriffen, so dass also stets neue Bedürfnisse und neue Aufgaben der Liebe sich einstellen: καινός = ἀεὶ καινός (so in verschiedenen Wendungen Calvin, Neander, Ew, Wst, Bmg 326). Der ὅτι-Satz bringt also nicht (wie Karl 27 f. will) den Inhalt der neuen ἐντολή. „Botschaft“ heisst diese Vokabel nicht, und als Gebot sind die Worte kaum zu verstehen. Der Verf. deutet übrigens die Richtung des Gedankens eben nur an, verfolgt sie aber nicht weiter, sondern zeigt 9—11 vielmehr, indem er bei der zweiten Seite (ἐν ὑμῖν) stehen bleibt, wie in der Wärme des aufgegangenen Lichtes notwendig die Bruderliebe — denn diese, nicht die Nächstenliebe überhaupt ist gemeint (s. zu Joh 13 34) — Leben und Gedeihen finden muss. Der auf den Lichtkeim seines Geistes stolze, den Gemeingläubigen verachtende, Gnostiker (Bmg 326) wird wieder **9** mit einer an 1 8 2 4 erinnernden Wendung charakterisiert als einer, der da ***sagt, er sei im Lichte, und*** dabei gleichwohl ***seinen Bruder*** (so heisst 3 10 16 4 20 21 der Mitchrist) ***hasst*** (4 20), und deshalb eben sich noch ***bis jetzt*** (ἕως ἄρτι wie Joh 2 10 5 17) ***in der Finsternis*** befindet. Umgekehrt erfährt **10** ***wer seinen Bruder liebt*** die schützende, bewahrende Kraft der Liebe, ist nicht bloss, sondern (darin liegt der Fortschritt über 8) ***bleibt*** dauernd ***in dem Licht, und ein Aergernis ist nicht in ihm:*** so wird im Rückblick auf Joh 11 9 10 (wo προσκόπτειν steht; so hier σκάνδαλον = πρόσκομμα) der Gedanke ausgedrückt, dass ihn die Liebe nicht zu Falle kommen lässt, sondern stets wieder auf die rechte Bahn zurückführen wird. Und wie 10 die Kehrseite zu 9 war, so bringt **11** wieder das Gegenteil von 10 (also ähnlich wie 1 8—10): ***Wer seinen Bruder hasst, der***

Finsternis und weiss nicht, wo er hingeht; denn die Finsternis hat seine Augen geblendet. [12] Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden um seines Namens willen vergeben sind. [13] Ich schreibe euch, Väter, weil ihr den von Anfang erkannt habt. Ich schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Bösen überwunden habt. Ich habe euch geschrieben,

ist in der Finsternis und wandelt in der Finsternis (vgl. 3 14) ***und weiss nicht, wohin er geht*** (Nachklang von Joh 12 35), ***denn*** Hass macht blind, ***die Finsternis hat seine Augen geblendet***: eine abstrakte Wendung, während Joh 12 40 Gott, II Kor 4 4 der Teufel blendet. Zum Abschlusse dieses Teils greift der Verf. **12** mit γράφω ὑμῖν noch einmal auf 1 zurück, wiederholt auch die Anrede ***Kindlein***, womit er nicht etwa das Kindesalter von den fortgeschrittenen Lebensstufen unterscheidet (so zuletzt Karl 31 f.), sondern, gleichwie mit παιδία 18, alle Leser meint, die dann aber 13 14 in die beiden Gruppen der Erwachsenen oder Väter und der Jünglinge geteilt werden (neuere Ausl., Ws, Belser 44, Bmg 327, Pfl II 393). Der Verf. will, indem er sich mit dem Evglsten vereinerleit, bemerklich machen, unter welcher Voraussetzung er sich an die Leser wendet, nämlich unter der, dass für sie die wesentlichen Grundlagen des christl. Glaubens und Lebens bereits gewonnen sind und unverrückbar feststehen. Der Brief ist keine Missionsschrift (s. v. 21), sondern wendet sich an gereifte Christen aus der johann. Schule; daher die Begründung: ***weil euch die Sünden um seines*** (Christi) ***Namens***, seiner Stellung als παράκλητος 1 und ἱλασμός 2, ***willen vergeben sind*** (über ἀφέωνται s. zu Mt 9 2), die christl. Lebensentwicklung also im Grundsatze gesichert ist; vgl. 1 7. Sonst kommt noch im Brief die Formel „Glauben an seinen Namen“ 3 23 5 13 vor, welche die subjektive Bedingung des hier besprochenen Erfolges enthält. Zunächst werden **13** die Erwachsenen, die Väter, als die rechten und wahren Gnostiker charakterisiert: sie haben ***erkannt den***, der ***von Anfang*** ist (s. zu 1 1); dagegen würde, weil Kampf und Sieg vor allem Sache der streitbaren Jugend ist, von den Jünglingen gesagt, dass sie ***den Bösen*** (s. zu Joh 17 15) ***überwunden*** haben (Joh 16 33). An sich könnte man in diesen Sätzen ὅτι = „dass“ nehmen: ich schreibe euch, dass ihr das höchste, also Sündenvergebung, wahre Gotteserkenntnis und Erhebung über das Niveau der Lebensführung der Irrgeister schon errungen habt, mithin von letzteren keine neue Belehrungen zu erwarten habt (Hgf, vgl. Karl 30). Aber schon die Parallele 21 erfordert den Sinn der Begründung (Ws, Belser 44). Jedenfalls werden beide Teile an diejenigen Seiten des Heilsbesitzes erinnert, welche jeweils das kräftigste Motiv enthalten müssen: die Alten, weil sie der Ewigkeit entgegen gehen, an den Ewigen, die Jungen, die noch in der Hitze der Versuchung stehen, an die bereits dahinten liegende Ueberwindung der schwersten Anfänge, wenn nicht geradezu an die Ausstossung der Irrlehrer gedacht ist. Nun aber entsprechen den drei Sätzen genau drei neue; denn es muss 12—14 nach richtiger LA dreimal γράφω und dreimal ἔγραψα gelesen werden. Dies erklärt sich ohne die herkömmlichen Annahmen von Tautologie (um des Nachdrucks willen, den er auf diese Belehrung legt, soll der Variation liebende Verf. die Leser sofort noch einmal darauf hinweisen: „ich schrieb euch soeben“ Zn II 576, Pfl II 393, vgl. Ws) oder zwecklosem Spiel mit Briefstil (vgl. 5 13) u. dgl. nur, wenn der Verf. die Leser daran erinnern will, dass er sich nicht zum ersten Mal an sie wendet. Doch steht die aus dieser Erkenntnis hervorgegangene Annahme, der Verf. blicke auf einen früheren,

Kinder, weil ihr den Vater erkannt habt. [14] Ich habe euch geschrieben, Väter, weil ihr erkannt habt den von Anfang. Ich habe euch geschrieben, Jünglinge, weil ihr stark seid und das Wort Gottes in euch bleibt und ihr den Bösen überwunden habt. [15] Liebet nicht die Welt noch das in der Welt. Wenn jemand die Welt liebt, in dem ist nicht die Liebe des Vaters; [16] denn alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Prunksucht des Geldes, ist nicht aus dem Vater, sondern aus der Welt. [17] Und die Welt vergeht und ihre

für uns verlorenen, Brief zurück (BALJON, Theolog. Studiën 1893 S. 246—252; Commentaar op de kath. brieven 1904 z. St. K. GRASS, Mitteilungen u. Nachrichten für d. evgl. Kirche in Russland 1897 April- u. Maiheft. KARL 30), in der Luft. Die Ermahnungen des Briefes richten sich vielmehr an solche, für welche schon die Lehrschrift, das 4. Evglm, bestimmt gewesen war (BGCRUS, EBR, HFM, RTH, BRAUNE, PLM, P. W. SCHMIEDEL II 33 f., BELSER 44, BMG 326 f.); um so zuversichtlicher dürfen die Leser als in jeder Beziehung über die Anfänge hinaus gediehen vorausgesetzt und behandelt werden. ***Ich habe euch***, so hebt die zweite Reihe an, ***geschrieben, Kinder, weil ihr den Vater erkannt habt,*** also das 2 3 geltend gemachte Merkmal des Christenstandes. In der 12 an derselben Stelle erwähnten Vergebung der Sünden erweist sich Gottes Vaterliebe. Es folgt **14** wieder das Wort an die Väter, welches ganz wie das von 13 lautet: der Natur des nachdenklichen Alters entsprechend, haben sie ***den erkannt,*** der ***von Anfang*** ist. Der die Jünglinge betreffende Passus erscheint dieses Mal in erweiterter Form. Sie, deren Sache die sittliche Tatleistung wäre, sind ***stark, das Wort Gottes*** (τοῦ θεοῦ fehlt B) ***bleibt*** in ihnen als Quelle ihrer Kraft (s. zu 1 10 Joh 5 38), und sie haben auf solche Weise ***den Bösen*** endgültig ***überwunden.*** An die ganze Gemeinde wendet sich dann die Ermahnung **15** ***liebet nicht die Welt*** (das Gegenteil der bisher geforderten Liebe), ***noch das*** was ***in der Welt*** ist und die Weltmenschen in Bewegung setzt. Denn, so folgt die Begründung, ***wenn jemand die Welt,*** das Getriebe der Menschen in seiner Nichtigkeit und Unreinheit, ja Gottesfeindschaft, ***liebt*** (anders also als wie Gott selbst „die Welt liebt“ Joh 3 16), so ist ***die Liebe des Vaters*** nicht in ihm; vgl. Mt 6 24 Jak 4 4. Beides verträgt sich nicht, **16** da das Gotteskind nur lieben kann, was seinen Ursprung in Gott hat; aber ***alles, was in der Welt ist, die Lust,*** zusammengedacht mit ihrem Gegenstande und ihrer Befriedigung, ***des Fleisches*** (I Pt 2 11 Eph 2 3, überhaupt begegnet eine derartige Würdigung der σάρξ sonst nur bei Pls, Pt und Jud), Unzucht und Völlerei, die gröbste Form, die unterste und umfassendste Stufe der Sünde, und ***die Lust der Augen,*** nicht Geldgier (herkömmliche Ausl.), sondern im Sinne von Mt 5 28 z. B. das Wohlgefallen an unsittlichen Schaustellungen (Tert. De spectaculis 7), vielleicht überhaupt „das ästhetische Lustgefühl“ (RTH), der Luxus der röm. Kaiserzeit, weiterhin aller raffiniertere Genuss, der an Stelle der Religion in die Lebensmitte getretene Kultus des Schönen, ***und die Prunksucht*** (ἀλαζονεία nach Jak 4 16 jactantia) ***des Geldes*** (βίος wie 3 17 opes, s. zu Mc 12 44), das übermütige Grosstun mit Besitz, also Schwindel und Scheinleben, ein Leben lediglich nach aussen und im Reflex, den die eingebildete Grösse im Bewusstsein anderer findet, hat seinen Ursprung ***nicht aus dem Vater, sondern*** eben ***aus der Welt.*** **17** ***Die Welt*** (I Kor 7 31) aber ***und ihre*** d. h. der Weltmenschen ***Lust*** muss ***vergehen:*** mit ihr fährt dahin, wer sie liebt. Dagegen ***bleibt, wer den Willen Gottes tut, in Ewigkeit;*** I Pt 1 24 25.

Lust. Wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit.
18 Kinder, letzte Stunde ist; und wie ihr gehört habt, dass ein Widerchrist kommt, so sind jetzt viele Widerchristen gekommen, woraus wir erkennen, dass letzte Stunde ist.
19 Von uns sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht von uns; denn, wenn sie von uns wären, so wären sie bei uns geblieben; aber sie sollten offenbar werden, dass sie nicht alle von uns sind.
20 Und ihr habt die Salbung von dem Heiligen und habt alle

Irrtum und Wahrheit 2 18–28. Die Erinnerung an die Vergänglichkeit der Welt 17 legt den Gedanken **18** nahe: ***Kinder*** (wie 13 zu verstehen), ***es ist letzte Stunde*** (s. zu Joh 1 39), Letztzeit (artikellos); das gleiche Vorgefühl des nahen Endes der gegenwärtigen Weltperiode wie I Pt 4 7. Oft schon haben die Leser ***gehört, dass*** (fehlt AL) ***ein*** (der Artikel fehlt ℵBC) ***Widerchrist***, welcher nach dem christl. und im Grunde auch jüd. eschatologischen Programm (Schr II ⁴621 f.) der Erscheinung, bzw. Wiederkunft, des Messias als dessen satanisches Zerrbild vorangehen soll (s. zu II Th 2 12), ***kommt*** (das Präsens ist die Form des allgemeinen Lehrsatzes). Dieser Verkündigung entspricht es, wenn ***jetzt*** bereits ***viele Widerchristen gekommen*** und vorhanden (γεγονέναι wie Joh 6 25) ***sind, woraus*** man ***erkennen*** kann, ***dass*** die Welt reif zum Gericht, also ***letzte Stunde ist.*** Unter dem ἀντίχριστος (den Ausdruck hat erst und nur er) versteht der Briefsteller weder einen jüd. Pseudomessias (s. zu Mc 13 21 22 = Mt 24 23 24), noch, wie Apk, die heidnische Weltmacht in irgend einem ihrer kaiserlichen Vertreter, sondern die Gesamtheit der aus der Christenheit selbst hervorgegangenen Irrlehrer, also eine Kollektivpersönlichkeit (Ws, Bmg 329), es sei denn, dass er nur aus dem Erscheinen der Vielen auf das baldige Auftreten des Einen schlösse (gewöhnl. Ausl.), in welchem Falle allerdings die Beziehung auf Joh 5 43 ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ nahe läge (Cr 1069). Aber die Parallelstellen 22 4 3 II Joh 7 begünstigen die andere Auffassung. Ganz eigentümlich ist die Erklärung des Plural (bei Karl 37) aus dem Gefolge untergeordneter Geistwesen, das der Antichrist als ein Archon des Kosmos mitbringt. Nach **19** ***sind*** die ἀντίχριστοι aus der Mitte der Gläubigen ***ausgegangen;*** entweder = prodierunt, wie Joh 8 42, oder = exierunt, wie Joh 8 59. Im ersteren Falle wird die tragische Tatsache betont, dass die Irrlehrer aus der Mitte der Gemeinde selbst hervorgegangen sind, wofür die Parallele Act 20 30 und der sofort aufgebotene Trost sprechen, dass sie jenem Kreise doch innerlich nie angehört haben: ***sie waren nicht von uns.*** Im andern Falle wird daran erinnert, dass die Absonderung schon tatsächlich stattgehabt hat; es gab bereits gnostische Schulen, Konventikel und Kirchlein. Nur parenthetisch wird beigefügt: ***denn wenn sie von uns wären, so wären sie bei*** (μετά wie 4 17) ***uns geblieben***, so hätte sich ihre prinzipielle Zugehörigkeit besser bewährt. ***Aber sie sollten*** (über ἵνα s. zu Joh 1 8) ***offenbar werden, dass sie nicht alle von uns sind***, vgl. I Kor 11 19. Der Verf. formt den abhängigen Satz, als hätte der Hauptsatz gelautet ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ. Das καί **20** führt in einfach anreihender Weise (Ws) von den ἀντίχριστοι zu den Lesern: ***ihr habt die Salbung.*** Χρίσμα bedeutet Ex 29 7 30 31 das Salböl. Im NT steht es nur hier und 27, und zwar bildlich für den hl. Geist als Prinzip der Erleuchtung nach dem aus Act 10 38 erhellenden typologischen Gesichtspunkt (über geistgewirkte Erkenntnis s. Weinel, Die Wirkungen d. Geistes u. d. Geister 1899 S. 194). Die Salbung wird auf „den Heiligen“ zurückgeführt, worunter nicht Gott (Ws) sondern wegen 27 28 (s. d.) Christus (Hpt, Wst.

das Wissen. [21] Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wisst, sondern weil ihr sie wisst, und dass jegliche Lüge nicht aus der Wahrheit ist. [22] Wer ist der Lügner, wenn nicht der, welcher leugnet, dass Jesus der Christus ist? Dieser ist der Widerchrist, der den Vater und den Sohn leugnet. [23] Jeder, welcher den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater.

Ldt, Karl 38, Belser 56) zu verstehen ist, *der* Gesalbte, durch die Salbung Auserwählte, also *Heilige* schlechthin (s. zu Joh 6 69 10 36). Zur neutrischen Fassung von ἁγίου (Ritschl II³ 102) passt weder die Präposition (ἐκ müsste stehen), noch die Parallele 27. Der auch die Benennung Christiani rechtfertigende und fast direkt auf sie hinführende Gedanke entspricht Stellen wie Jes 54 13 Jer 31 34 Hbr 8 11, namentlich aber Joh 6 45. Daher die Versicherung: *ihr* (das καί fehlt B) *habt alle das Wissen*, seid sämtlich Wissende: πάντες אB gegen AC rec. πάντα. Während also die Gnostiker als ausschliessliche Geistesmänner den Gliedern des gemeinen Kirchenverbandes den Geistesbesitz absprechen, genügt dem Briefsteller das fromme Gemeindebewusstsein; dem esoterischen Wissen der Pneumatiker tritt der Gemeindeglaube als Gegengnosis gegenüber (vgl. Bmg 329). Nach 26 geht es wohl auf das 18 19 vom Widerchristen Gesagten, wenn der Verf. **21** bestreitet, geschrieben zu haben, weil seine Leser die Wahrheit nicht kennen (s. z. v. 12), und seine Auslassung im Gegenteil gerade damit begründet, dass sie die ἀλήθεια kennen und infolge dessen auch wissen müssen, *dass jegliche Lüge nicht aus der Wahrheit ist* (vgl. Joh 8 44): nur den solches Wissenden kann man zumuten, das 19 Gesagte (οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν) ohne weiteren Beweis zu begreifen. Wofern man alle drei ὅτι um des letzten willen mit „dass" übersetzen zu müssen glaubt (auch Karl 38), liefe der Sinn der Stelle darauf hinaus, mit 19 habe hinsichtlich des 20 vielmehr ausdrücklich bestätigten Wissens der Leser keineswegs ein Zweifel ausgesprochen werden sollen (Rth). So gewiss Wahrheit und Lüge vollständig getrennte Gebiete sind (vgl. die Parallele 1 5), so wenig haben die Irrgeister der Gemeinde je wirklich angehört. Daran schliesst sich **22** eine erste Kennzeichnung der Irrlehre, die aber erst aus der zweiten, ausführlicheren 4 3 recht verständlich wird. Als den, der gemeint war, wenn soeben von Lüge gesprochen wurde (Ws), bezeichnet unser Vers den, *welcher leugnet, dass Jesus* (οὐκ ist pleonastische Negation, fällt also in der Uebersetzung weg) *der Christus ist*. Wer nur einen irdischen Menschen Jesus kennt, der nicht in Wahrheit auch der Christus, der Gesandte und Repräsentant Gottes, also auch ausschliesslicher Vermittler der Gotteserkenntnis ist, der hebt mit der einen Seite des Bekenntnisses Joh 17 3 folgerichtigerweise (Joh 8 19 15 23 24 16 3) auch die andere auf: *dieser* also *ist der Widerchrist* und Lügner (II Joh 7), und zur Begründung dessen wird noch hinzugesetzt: *der den Vater und den Sohn leugnet*, vgl. Jud 4. Um nun auch die Voraussetzung des eben Behaupteten ausdrücklich auszusprechen, fügt **23** hinzu: *jeder, welcher den Sohn leugnet, hat*, kennt und verehrt *auch den Vater nicht*, weil dieser nicht aus einer Analyse des Gottesbegriffs, sondern lediglich aus der Offenbarung im Sohn zu erkennen ist. Hierauf in der für unseren Verf. so charakteristischen Weise die, in L rec. weggefallene, Kehrseite: *wer den Sohn bekennt*, indem er also dem Menschen Jesus seinen richtig verstandenen Würdenamen Christus zuerkennt, *hat auch den Vater*, wegen Joh 14 9; vgl. Joh 15 23 24. Als

[24] Was ihr von Anfang an gehört habt, das bleibe in euch! So in euch
bleibt, was ihr von Anfang an gehört habt, werdet auch ihr in dem
Sohn und in dem Vater bleiben. [25] Und das ist die Verheissung, welche
er uns verheissen hat, das ewige Leben. [26] Das habe ich auch ge-
schrieben in Betreff derer, die euch verführen, [27] und ihr — die Salbung,
die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch, und ihr bedürft nicht,
dass euch jemand belehre, sondern wie euch seine Salbung über alles
belehrt und wahr ist und nicht Lüge ist — und wie sie euch gelehrt

Losung wider die gnostische Neuerung wird **24** der Traditionsgedanke ausgegeben (Bmg 330): ***Was ihr*** (hinter dem nachdrücklich vorangestellten ὑμεῖς, auf welche nun das Gesagte angewendet werden soll, steht L rec. noch οὖν) ***von Anfang an*** (wie v. 7) ***gehört habt***, die altüberlieferte von jeher vernommene Lehre, ***das bleibe in euch!*** Wird dieser Wunsch sich verwirklichen, so wird von den Lesern gelten, dass sie ***in dem Sohne und in dem Vater bleiben***, Joh 15 7 II Joh 9. Christentum ist nämlich absolute Gottesgemeinschaft, geschichtlich begründet durch die Erscheinung des Sohnes und fortgeleitet in der Gemeinde. Nur in dieser Gemeinschaft ist auch das Erbe der Verheissung zu erlangen, das **25** beschrieben wird: ***das ist*** (ganz wie 1 5 5 11 14 auf das Folgende — zuletzt Belser 62 —, nicht auf das Vorhergehende — Ws — zu beziehen) ***die Verheissung, welche er*** (wie 20 27 denkt Ws auch hier bei αὐτός mit Unrecht an Gott) ***uns*** (nur B hat ὑμῖν) ***verheissen hat***, nämlich nach Joh 3 15 4 14 6 40 10 28 14 19—21 17 2 (Plm), also nicht etwa nach Apk 2 10 Jak 1 12 II Tim 4 8, ***das***, als Folge des Bleibens in Gott in Betracht kommende (dW, Hth), den Irrgeistern unzugänglich bleibende, ***ewige Leben:*** τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ist durch Attraktion in den Relativsatz verschlungen. Zurückblickend auf 18—25 (nach Ws nur auf 24, nach Karl 41 auf einen früheren Brief) erklärt der Briefsteller **26** keineswegs ohne allen Anlass geschrieben zu haben. Er hatte dabei vielmehr an die Verführer der Gemeinde gedacht. Das ὑμεῖς = ihr eurerseits steht **27** wie 24 voran: nur der dringliche Anlass entschuldigt die an sich unnötige Belehrung. Ueberflüssig könnte diese erscheinen, da die empfangene Salbung (wiederholt aus 20) in den Gläubigen bleibt, wie das nach Joh 14 16 der Geist bis in Ewigkeit tun soll. Deshalb bedürfen die Leser im Grunde selbst der von seiten der Irrlehre drohenden Gefahr gegenüber (vgl. die Gabe der Unterscheidung der Geister I Kor 12 10) ***nicht, dass sie jemand belehre*** (Konstruktion wie Joh 2 25 16 30), ***sondern seine*** (ℵBC vg αὐτοῦ gegen AL rec. αὐτό = dieselbe) ***Salbung belehrt*** sie über alles, so dass sie menschliche Lehrer entbehren können (vgl. den Geist als Lehrer Joh 14 26 16 13, auch I Kor 2 12). Solche sind aber auch nicht etwa nötig, um die Belehrung des Chrismas richtig zu stellen; denn dieses ist schlechthin wahr und keine Lüge, so dass sich die Leser ihm rückhaltlos und ausschliesslich anvertrauen können. Der Satz schliesst ab mit den Worten: καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς μένετε ἐν αὐτῷ. Das μένετε (L rec. haben μενεῖτε) ist wahrscheinlich als Indik. gemeint, dem μένει ἐν ὑμῖν am Anfang entsprechend: der Imper. folgt erst 28. Das ἐν αὐτῷ geht auf den, von welchem sie die Salbung haben. Gegenüber der aristokratischen Gnosis konstituiert sich so das allgemeine Priestertum der Gemeinde I Pt 2 9 (Bmg 329), deren direkte Stellung zu Gott auf dem Besitz des χρίσμα beruht. Der Satzstruktur ist übrigens bei der am besten bezeugten LA auf keine Weise aufzuhelfen, da die Annahme, dass ὡς in καθώς aufgenommen werde und μένετε den

hat, so bleibt ihr in ihm. [28] Und jetzt, Kindlein, bleibt in ihm, damit, wenn er geoffenbart wird, wir Freudigkeit haben und nicht mit Schanden von ihm weichen müssen bei seiner Ankunft. [29] So ihr wisst, dass er gerecht ist, so erkennt ihr, dass jeder, welcher die Gerechtigkeit tut,

gemeinsamen Nachsatz bilde (gewöhnl. Ausl. seit OEKUMENIUS), schon wegen der Worte καὶ ἀλ. ἐ. καὶ οὐκ ἔ. ψεῦδος, die zwangsweise parenthesiert werden müssten, ebenso undurchführbar ist (vgl. Ws), wie der Versuch, den Nachsatz mit dem, dann auf ὡς zurückschauenden (wie Mt 6 10), καί vor ἀληθές und mit καὶ καθώς einen neuen Satz zu beginnen (protest. Ausl. von LUTHER bis Ws; doch auch BELSER 52 64), schon an dem nachdrucksvoll und doch ausser allem Verhältnis zum angeblichen Nachsatz stehenden περὶ πάντων scheitert (vgl. EBR). Kann man sich zur Annahme einer verunglückten Satzbildung nicht entschliessen, so bleibt nur übrig, mit B ἀλλά statt ἀλλ' ὡς zu lesen. Das ganze Satzgefüge ist schwerfällig geworden, weil der Verfasser zur allseitigen Kenntlichmachung des geistlichen Standes seiner Leser die Hauptgedanken des Abschnitts rekapitulieren will: vgl. καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτ. καὶ οὐ χρ. ἔχ. ἵνα τις διδ. ὑμ. mit 20, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος mit 21—23, μένετε ἐν αὐτῷ mit 24 καὶ ὑμεῖς . . . μενεῖτε (PLM). Dagegen zu ἐν ὑμῖν μενέτω 24 bringt erst **28** die abschliessende Ermahnung: ***jetzt***, in der gegebenen Situation (Ws), ***bleibt in ihm*** das Korrelat. Wie aber dort „der Sohn und der Vater" als das Element genannt waren, darin die Briefempfänger bleiben sollen, so ist auch jetzt wieder schwer zu entscheiden, ob jener oder dieser unter αὐτός zu verstehen sei. Zu der Annahme, dass schon 25 27 an Christus zu denken gewesen ist, stimmt aber der Fortgang: ***damit, wenn*** (L rec. hat ὅταν = wann) ***er geoffenbart wird*** (nach Kol 3 4 ist Christus das Subjekt), ***wir Freudigkeit*** (4 17 Phl 1 20 Eph 3 12) ***haben und nicht mit Schanden von ihm weichen müssen bei seiner Ankunft.*** Mit der Erwähnung der letztern am Schlusse des Abschnittes ist der Sinn der „letzten Stunde" am Anfang 18 sicher gestellt und das Ganze abgeschlossen. E. v. DOBSCHÜTZ (ZntW 1907 S. 1—8) schält aus 28—3 12 einen in kunstvollen Rhythmen sich bewegenden aus vier Zweizeilern bestehenden Kern heraus und wirft die Frage auf, ob wir es bei I Joh nicht mit der Bearbeitung einer Grundschrift zu tun haben.

Gerechtigkeit und Bruderliebe, das Kennzeichen der Kinder Gottes. 2 29—3 18. Wie 1 6—10 mit „so wir sagen, wandeln, sagen, bekennen, sagen" der erste Teil, so hebt **29** dieser neue, allerdings eng anknüpfend an die Parusie 28 und die dadurch nahe gelegte Reflexion auf die Beschaffenheit, welche ihr entgegen Gehende aufweisen müssen (RTH), an mit: ***So ihr wisst, dass er***, d. h. im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und nach 3 1 der als Richter erwartete Christus, dagegen im Zusammenhange mit dem sofort folgenden ἐξ αὐτοῦ Gott (vgl. FINDLAY, Exp 6. ser. X 1904 S. 158; dagegen meint KARL 43, dass sich ἐξ αὐτοῦ auf Christus bezöge), ***gerecht ist, so erkennt ihr*** (Indik. wie 2 3 5 18 — Ws, LDT, KARL 43, während andere Ausleger imperativisch fassen), indem ihr die Konsequenz daraus zieht, ***dass*** (א A rec. ὅτι καί) ***jeder, welcher die Gerechtigkeit tut*** (at. Ausdruck, vgl. Gen 18 19 Jes 56 1 Mt 6 1, charakteristisch für unseren Abschnitt 3 7 10), ***aus ihm gezeugt ist***, s. zu Joh 1 13 3 3. Mit dieser Mahnung zum tätigen Christentum ist ein neuer Gedankenkreis beschritten, dessen Thema 3 18 deutlich zutage tritt. Hauptsächlich aber ist es die

aus ihm gezeugt ist. **III** [1] Seht, welch' eine Liebe uns der Vater ge-
geben hat, dass wir Kinder Gottes heissen sollen, und wir sind es.
Darum erkennt uns die Welt nicht, weil sie ihn nicht erkannt hat.
[2] Geliebte, wir sind jetzt Gottes Kinder und ist noch nicht erschienen,
was wir sein werden. Wir wissen, dass, wenn es erschienen sein wird,
wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.

---

spezifisch johanneische Idee der Zeugung aus Gott, welche diesen zweiten ethischen Abschnitt im Unterschied von dem ersten beherrscht. Es gibt nämlich auf dem Standpunkte des Briefstellers nur ein praktisches Innewerden vom Wesen Gottes, mit welchem beides zugleich gesetzt ist, seine Eigenschaft als Vater, der Gläubigen Würdestellung als Kinder. An dieses ihr mit dem ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται gegebene „Adelsbewusstsein" (Rth) wird 3 **1** erinnert: ***Seht, welch' eine*** (qualis im Sinne von quantus, vgl. οὕτως Joh 3 16) ***Liebe uns*** (nur B ὑμῖν) ***der Vater*** zu eigen ***gegeben hat, dass wir*** nämlich (darin besteht die angedeutete Qualität) ***Kinder Gottes heissen sollen*** Rm 5 8 8 16; s. zu Joh 1 12 und vgl. Aboth 3 14 (Brandt 586). Das von ℵBAC bezeugte καὶ ἐσμέν ist erst L rec. ausgefallen, wird aber noch heute vereinzelt abgelehnt (Hpt und Field, der an Justin. Dial. 123 erinnert). Es will besagen, dass es nicht bloss bei der Würde und Ehre des Namens in abstracto geblieben sei. Weil die Christen Kinder Gottes sind, zwischen Gott und Welt aber der aus 2 15—17 Joh 15 18 19 bekannte Gegensatz besteht, ***erkennt die Welt*** sie ***nicht. Weil*** (Exposition zu διὰ τοῦτο, s. zu Joh 5 16) ***sie ihn nicht erkannt hat,*** kann sie auch die Gläubigen nicht an der Aehnlichkeit mit ihm als das, was sie sind, erkennen. Was in der Welt γινώσκειν, γνῶσις u. s. w. heisst, ist begriffliches Wissen um das Absolute, während die Gotteserkenntnis der Gemeinde auf der Erfahrung eines, alle Werte der Welt, alle Fassungskraft der Menschen übersteigenden, Geschenkes (der Gotteskindschaft und damit verbundenen Sündenvergebung) beruht, daher auch der erkannte Gott „Vater" heisst, was mehr ist, als der gnostische „Urgrund"; vgl. Joh 14 17 15 21—24 16 3. Man mag sich also trösten über die feindselige Behandlung von seiten der Welt (Lck). Die Darlegung der Hoheit christl. Gotteskindschaft wäre aber unvollständig, wenn sie bei dem stehen bliebe, was man jetzt von ihr zu sehen bekommt (Rth). Im Bewusstsein der gemeinsamen Gotteskindschaft werden die Leser **2** angeredet ***Geliebte, wir sind jetzt Gottes Kinder.*** Aber, wie 2 28 des Sohnes Gottes Erscheinung selbst erst noch bevorsteht, so ***ist*** auch ***noch nicht*** in sichtbare Erscheinung getreten, ***was wir*** dereinst (Gegensatz zu νῦν) ***sein werden.*** vgl. Rm 8 23 24 1 Kor 15 49 und vor allem die den Sinn sichernde Grundstelle Kol 3 4. So gewiss wir schon Gottes Kinder sind, so gewiss wartet unser noch Grösseres: ***wir wissen*** (erst L rec. hat δέ), ***dass, wenn es*** (oder mit Bezug auf 2 28 „er"; so besonders englische Ausl., zuletzt Findlay, a. a. O. 181; ebenso Bmg 330, auch Karl 44) ***erschienen sein wird, wir ihm,*** dem Sohne Gottes als Söhne Gottes, ὅμοιοι ähnlich wie Joh 8 55 im Sinn von ***gleich*** (aber doch nicht ἴσα θεῷ wie Phl 2 6) ***sein werden*** Rm 8 17 29 Phl 3 21. Dieser — dies scheint gesagt werden zu sollen — letzte und höchste Vollendungszustand kann somit nur in und mit seiner Verwirklichung begriffen werden, geht aber für jetzt noch über unser Vorstellen und Denken hinaus; dazu gelangen jedoch werden wir vermittelst direkten Anschauens seiner Herrlichkeit Joh 17 24: ***wir werden ihn,*** dessen Erdenkleid schon eine Gottesschau ermöglichte Joh 14 9, nachdem auch wir dieses Kleid abgelegt

3 Und jeder, welcher diese Hoffnung auf ihn hat, reinigt sich selbst,
gleich wie jener rein ist. 4 Jeder, der die Sünde tut, tut auch die Un-

haben, ***sehen, wie er*** an sich, in seinem eigensten rein pneumatischen Wesen ***ist***, als vollen Abglanz göttlicher Herrlichkeit II Kor 3 18. Nach dem Auslegungskanon letzterer Stelle gibt das ὅτι den Realgrund für ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα an, nicht etwa bloss den Erkenntnisgrund (vgl. οἴδαμεν) in dem Sinne, als ob Gott, welchen man dann (mit Ws) in αὐτῷ findet, nur von solchen, die ihm gleich sind (griechische Erkenntnistheorie: ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν, Sext. Emp. VII 92 93; s. z. Joh 1 18), geschaut werden könne (Corssen, GGA 1893 S. 601 f.). In jenem Fall ist die in Aussicht gestellte Gleichheit die Folge des Schauens, in diesem das Schauen die Folge der Gleichheit; in beiden ist bezüglich des Schauens I Kor 13 12 II Kor 5 7 (Apk 22 4) zu vergleichen; s. zu Mt 5 8. Quomodo potuit, lingua sonuit: cetera corde cogitentur (Aug). Jedenfalls bildet dieser geheimnisvolle Hinweis auf das letzte Ziel, auf den Gewinn der Ewigkeit, das zugkräftigste Motiv für die Ermahnung **3** ***jeder*** (hier handelt es sich um eine „innere Notwendigkeit“, Rth). ***welcher diese Hoffnung*** (ἐλπίς nur hier bei Joh) ***auf ihn*** setzt, solle ***sich selbst*** (vgl. II Kor 6 17 7 1 Jak 4 8 I Pt 1 22, auch II Pt 3 13 14) ***reinigen*** (Aug castificat), und zwar ***gleichwie jener*** (wie 2 6: also war — gegen Ws — auch 2 von Christus die Rede) ***rein ist:*** die fleckenlose Reinheit des Vorbildes verpflichtet die Nachfolger zur Selbstreinigung (Joh 15 2 3 17 17 reinigt und heiligt sie Gott), womit auf den irdischen Anfang zu der 2 beschriebenen, himmlischen Verklärung zurückgegangen wird. Wie sich Joh 11 55 die nach Jerusalem pilgernden Festbesucher „reinigen“, um Gott nahen zu können, so tun diejenigen, die das himmlische Ziel kennen, hier auf Erden, daher der „kultische Ausdruck“ (Ws). Das Widerspiel zu solchem Tun, wie auch zu dem 2 29 an der Spitze des Abschnittes geforderten ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, bringt **4** ***Jeder*** (halte er sich auch selbst für einen Christen), ***der*** im Gegensatze zu dem in der Selbstreinigung Begriffenen ***die Sünde tut, tut auch die Ungesetzlichkeit*** (ἀνομία, die antinomistische Gnosis, s. zu Mt 7 23) ***und*** hebt, so viel an ihm ist, Gottes Ordnung, Recht und Gesetz auf: denn ***die Sünde ist die Ungesetzlichkeit:*** umgekehrt und scheinbar natürlicher 5 17, aber hier verlangt es der Gegensatz zu 3 anders. Da sich der weitere Fortgang 7—10 sofort wieder in dem einfachen Gegensatz von ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην und ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν bewegt, muss der Seitensprung von der ἁμαρτία zu dem auffälligen Stichwort ἀνομία bestimmt motiviert gewesen sein (Bmg 332). Die Ausführung, dass das Wesen der Sünde in der theoretischen und praktischen Verleugnung alles Bewusstseins um eine absolute Verpflichtung gegenüber göttlicher Willensoffenbarung bestehe, soll den Lesern zu Gemüte führen, wie nahe sie mit jeder Sünde dem verhassten Standpunkte derjenigen treten, welche in einer göttlichen Willensoffenbarung, gebe sich diese nun als at. νόμος oder als nt. καινὴ ἐντολή, d. h. in den Geboten Christi zusammengefasste, göttliche Weltordnung, einen Zaum sehen, welchen nur untergeordnete und für die höhere Gnosis nicht veranlagte Wesen sich anlegen lassen, während der wahre Gnostiker, ausschliesslich dem eigenen Trieb des, in ihm zum Bewusstsein erwachten, Geistes folgend, mit jeglichem Brauch und Herkommen zu brechen, sich über jede Schranke hinwegzusetzen berechtigt sei (Häring 188). Mit solchem Unterfangen aber ist der sittliche Charakter und Zweck der Gottesoffenbarung in Christus schnöd misskannt, wofür der

gesetzlichkeit, und die Sünde ist die Ungesetzlichkeit.
5 Und ihr wisst,
dass jener erschienen ist, damit er die Sünden wegnehme, und Sünde
ist nicht in ihm.
6 Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht; jeder, der
sündigt, hat ihn nicht gesehen, noch ihn erkannt.
7 Kindlein, niemand
soll euch verführen. Wer die Gerechtigkeit tut, ist gerecht, wie jener
gerecht ist.
8 Wer die Sünde tut, ist aus dem Teufel; denn der Teufel
sündigt von Anfang. Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, damit er

---

Briefsteller sich **5** auf das eigene christl. Bewusstsein der Leser berufen kann: *ihr wisst, dass jener erschienen ist, damit er die Sünden* (AB, dazu ἡμῶν ℵCL) *wegnehme.* Die ἁμαρτία 4 wird hier in ihren Erscheinungen betrachtet, die ἁμαρτίαι als geschehen vorausgesetzt; insofern handelt es sich auch bei diesem αἴρειν (s. zu Joh 1 29) wenigstens in erster Linie um Tilgung der Schuld (Cr 96), also = ἱλασμός 2 2 4 10; vgl. I Pt 1 18–20 II Pt 1 9 I Kor 6 20 und NtTh II 480. Dagegen ist (gegen Ritschl II [3]68 259) kein unmittelbarer Anklang an Jes 53 4 9 (= I Pt 2 22 24) wahrzunehmen, da der Fortgang: *Sünde ist nicht in ihm* (negative Fassung von 3 ἁγνός ἐστιν und 2 29 δίκαιός ἐστιν) vielmehr nur der johann. Redeweise entspricht; vgl. 1 5 8 10 2 4 10 15, auch Joh 7 18. Wie der Erlöser ein Sündloser, so kann auch seine Erscheinung nur der Aufhebung der Sünde gelten, und zwar der wirklichen Aufhebung, wie sie der Selbstreinigung 3 entspricht. Denn **6** *jeder, der* wahrhaft und in vollem Sinn *in ihm bleibt, sündigt nicht,* ist in Wahrheit, was der antinomistische Gnostiker nur in der Einbildung, gegen die Sünde gleichsam gefeit: natürlich unter Voraussetzung von 1 8–10 2 1 zu verstehen. Dagegen bilde sich der seine Freiheit und Ueberlegenheit in der Verachtung aller gesetzlichen Norm und Sitte Suchende nicht ein, mit Christus irgend etwas gemein zu haben: *jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen, noch erkannt,* beweist, dass er keinerlei Eindruck von seinem göttlichen Bilde gewonnen hat, vgl. 2 3 III Joh 11. Trotz der **7** wiederholten Anrede *Kindlein* (s. zu 2 1) beginnt hier keineswegs „ein ganz Neues" (Ws; dagegen Belser 74), sondern wird nur die schon zu 4 dargelegte Rückkehr zum Ausgangspunkt 2 29 vollends evident. Die im unmittelbar Vorhergehenden behandelte Verkennung des Wesens der Sünde bildete die gefährlichste Seite an der Irrlehre. Daher die Warnung: *niemand soll euch verführen* in praktischer, wie 2 26 in theoretischer Hinsicht. Nur *wer die Gerechtigkeit* nicht bloss im Munde führt, sondern auch im Leben zur Darstellung bringt, *ist gerecht* in der tatsächlichen Weise, *wie jener* (Rückblick auf 3) *gerecht ist.* Ein Ausblick auf den metaphysischen Hintergrund der sittlichen Gegensätze, welche die Wirklichkeit darbietet, eröffnet sich **8**: *Wer die Sünde tut, ist vom Teufel* (διαβ. wie Joh 13 2), hat seinen Ursprung in ihm, wie das Joh 8 44 exemplifiziert war; s. zu Mt 13 38. *Denn der Teufel sündigt von Anfang* sei es aller Dinge (Hgf: Uranfang), sei es der Menschengeschichte (Hfm, Ldt), sei es des Sündigens (Ws), sei es der Existenz des Teufels (Jachmann), in welch letzterem Fall sich die rein begriffliche Ausl. (Rth: um des Sündigens selbst willen, par principe) mit der zeitlichen nahe berührt; Zusammenhang und Stellung des ἀπ' ἀρχῆς fordern Beziehung auf das zeitliche und ursächliche Verhältnis der teuflischen Sünde zur menschlichen (Cr 189). *Der Sohn Gottes* ist nun aber eben erschienen (wie 5), um *die Werke des Teufels,* die von diesem gewirkten Werke, alles sündige Tun, „aufzulösen", d. h. zu zerstören; s. zu Mt 4 11. Abermals Rückgang auf

die Werke des Teufels auflöse. 9 Jeder, der aus Gott gezeugt ist, tut
nicht Sünde; denn sein Same bleibt in ihm. Und er kann nicht sün-
digen; denn er ist aus Gott gezeugt. 10 Daran sind offenbar die Kinder
Gottes und die Kinder des Teufels: jeder, welcher nicht Gerechtigkeit
tut, ist nicht aus Gott, und wer seinen Bruder nicht liebt. 11 Denn
dieses ist die Kunde, die ihr von Anfang an gehört habt, dass wir ein-
ander lieben sollen. 12 Nicht, wie Kain aus dem Bösen war und seinen
Bruder ermordete. Und weshalb ermordete er ihn? Weil seine Werke
bös waren, diejenigen seines Bruders aber gerecht. 13 Und wundert

2 29 (ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται) ist es, wenn **9** im Gegensatze zu ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν 8 fortgefahren wird: ***Jeder, der aus Gott gezeugt ist, tut nicht Sünde, denn sein,*** Gottes ***Same,*** natürlich nicht der „soeben erwähnte Sohn Gottes" (Karl 49), sondern die schöpferische Geisteskraft, der Lebenskeim (Hpt), woraus Joh 1 12 13 τέκνα θεοῦ hervorgehen, ***bleibt*** fortwirkend ***in ihm*** (das ist mehr als 2 14 μένειν des λόγος, wie auch Gleichstellung von σπέρμα und λόγος auf Grund von Lc 8 11 zwar in den verwandten Stellen Jak 1 18 I Pt 1 23, aber nicht hier statt hat), so dass dem Christenstand wirkliche Sündlosigkeit in der Anlage und im Grundsatz eignet. Deshalb kann statt der Mahnung, die Sünde zu meiden (Weinel, Wirkungen 157), einfach die Feststellung begegnen: der Christ ***kann nicht sündigen*** (vgl. 6), ***weil er aus Gott gezeugt ist*** (5 1 18), das Gottwidrige für ihn also zugleich das Naturwidrige bedeutet. Dass diese Betrachtung eine rein ideale ist (Findlay, a. a. O. 459) und auf die erfahrungsmässige Wirklichkeit keineswegs zutrifft, ergibt sich aus 1 8–10. Der Zweck, welchem die bisherige Ausführung gilt, erhellt aus **10.** Ἐν τούτῳ weist vorwärts, wie 2 3 (gegen Ws, Belser 79). Es gibt ein untrügliches Merkmal dafür, welche ***die Kinder Gottes*** (wie 1) ***und*** welche ***die Kinder des Teufels*** (Teufelssame, Erklärung von εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου 8) sind. Beide ***sind offenbar,*** treten in die Erscheinung bei Anwendung des Grundsatzes: ***jeder, welcher nicht Gerechtigkeit tut*** (statt dieses Rückweises auf 7 liest Lachmann gegen alle Unzialen mit einigen Vätern und Uebersetzungen ὁ μὴ ὢν δίκαιος). ***ist nicht aus Gott*** (Joh 8 47 Mt 7 16), ***und wer,*** um das μὴ ποιεῖν δικαιοσύνην nach seiner einfachsten Aeusserung näher zu bestimmen, ***seinen Bruder nicht liebt.*** Von hier an bis 18 ist von der Bruderliebe als dem Inhalt der geforderten Gerechtigkeit die Rede (Rth), vgl. Joh 14 15 Rm 13 8–10 Gal 5 14 Kol 3 14 I Tim 1 5. **11** soll diese sonderliche Hervorhebung der Bruderliebe als γνώρισμα (s. zu Joh 13 35) begründen. ***Die Kunde*** (wie 1 5, vgl. 2 25), welche die Leser ***von Anfang*** (wie 2 7) ***gehört*** haben, ist eben die Forderung, sich gegenseitig zu lieben; vgl. inhaltlich Joh 15 12, während Joh 6 58 die formale Parallele liefert zu **12.** ***Nicht wie Kain*** sollen die Christen sein. Er war ***aus dem Bösen,*** ein Satanskind, ***und ermordete seinen Bruder,*** vgl. Gen 4 3–8. Das Motiv der unnatürlichen Tat war ein prinzipielles, in der Sündhaftigkeit seines ganzen Wesens gegebenes: ***seine Werke*** (wie Joh 8 39 41 die Juden „die Werke ihres Vaters tun") ***waren bös, diejenigen seines Bruders aber gerecht.*** Im Morde trat somit nur der zwischen beiden Menschenklassen bestehende sittliche Gegensatz zutage. Die Verschiedenheit des höheren Ursprungs entzweit leibliche Brüder in tödlicher Weise, während der gemeinsame höhere Ursprung solche, die von Natur einander fremd sind, zu Brüdern zusammenschliesst. Wie nun aber auf 2 29 (= 3 7 9) 3 1 ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, so folgt auch **13** ein Hinweis auf den Hass der Welt. Denn

euch nicht, Brüder, wenn euch die Welt hasst. [14] Wir wissen, dass wir aus dem Tode in das Leben hinübergeschritten sind; denn wir lieben die Brüder. Wer nicht liebt, bleibt im Tode. [15] Jeder, der seinen Bruder hasst, ist ein Mörder, und ihr wisst, dass kein Mörder ewiges Leben in sich bleibend hat. [16] Daran haben wir die Liebe erkannt, dass jener für uns sein Leben daran gegeben hat. Und wir sollen das Leben für die Brüder darangeben. [17] Wenn aber jemand die Güter der Welt haben und seinen Bruder darben sehen und sein Herz vor ihm zuschliessen sollte, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm?

wie Kain als Typus der Welt in ihrer Feindschaft gegen die Kinder Gottes (Jud 11), so gilt Abel als Typus der unter solcher Feindschaft leidenden Menschen Gottes; vgl. Philos Schrift De sacrificio Abelis et Caini. ***Und*** (א C, gegen rec. ABL) ***wundert euch nicht*** (Joh 5 28), ***Brüder*** (s. zu 2 ἀγαπητοί). ***wenn euch die Welt hasst;*** s. zu Joh 15 18 19. Solches nil admirari ergibt sich **14** aus dem Inhalte des christl. Bewusstseins (Ws): ***Wir wissen, dass wir aus dem Tode in das Leben hinübergeschritten sind*** (s. zu Joh 5 24); ***denn wir lieben die Brüder.*** Liebe ist der Tatbeweis dafür, dass man im Leben steht; tote Geister wissen nichts von Liebe, ihr Dasein „schleicht matt und schläfrig dahin“ (Rth), weil es die Höhe des wahrhaften persönlichen Lebens nicht erreicht. ***Wer nicht liebt*** (א AB, wozu rec. C fügt τὸν ἀδελφόν), ***bleibt*** wie einer vis inertiae folgend ***im Tode,*** im Grabe des Naturlebens. Die Bestätigung des Gesagten folgt **15** wieder e contrario (Ws): ***Jeder, der seinen Bruder hasst, ist*** nach Mt 5 21 22 wie Kain 12 ***ein Mörder,*** ἀνθρωποκτόνος wie Joh 8 44. Hass innerhalb der ἀδελφότης wäre Mord. Darüber, nicht über den Hass der Welt 13, müsste man sich billig wundern. Die Konstruktion πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ist hebraisierend. Kein Mörder hat ***ewiges Leben,*** das hier wie überhaupt bei Joh (s. Einl. I 1) als gegenwärtiger Besitz angesehen wird, ***bleibend in sich.*** Vielmehr ist Tod sein Los. Woher die Leser dies „wissen“? Wahrscheinlicher aus dem allgemein menschlichen (Ws) oder spezifisch christlichen Urteil (Rth), als aus Gen 9 6 (gewöhnl. Ausl. seit Grotius), als werde dieser Gesetzesspruch auf das höhere, geistige Leben angewendet: in einem Mörder findet ewiges Leben keine bleibende Stätte, womit nicht etwa ein relatives Mass von solchem ἔχειν eingeräumt sein will (Ebr); denn eine ζωὴ αἰώνιος, die nicht dauernd wäre, ist contradictio in adjecto (Ws). Nicht bloss nicht nehmen dürfen wir dem Bruder das Leben, sondern **16** hingeben müssen wir für ihn das eigene Leben, wenn wir der gebietenden Forderung eines Ideals, wie es für uns als Christen zur geschichtlichen Wirklichkeit geworden ist, gerecht werden wollen. Uns, den Gläubigen ist das wahre Wesen der Liebe daran aufgegangen, ***dass jener*** (Rückweis auf 7) ***für uns sein Leben daran gegeben hat,*** s. zu Joh 10 11; doch geht der Sinn von deponere hier wie schon Joh 15 13 in den von impendere, tradere über. ***Und*** auch ***wir sollen*** (ὀφ. wie 2 6) ***das Leben*** (jeder seine Seele, daher τὰς ψυχάς) ***für die Brüder darangeben*** (vgl. Rm 16 4). Diesem grössten Opfer, das unter besonderen Umständen gefordert werden könnte, stellt **17** ein ganz geringes gegenüber, welches jeder Tag fordern kann, die natürliche Selbstsucht gleichwohl keineswegs immer zu bringen Willens ist. ***Wenn jemand die Güter*** (zu βίος vgl. 2 16) ***der Welt haben und seinen Bruder darben sehen*** (mit Verständnis für die Sachlage; s. nämlich über θεωρεῖν zu Joh 6 40 62) ***und sein***

18 Kindlein, lasst uns nicht lieben mit Wort, auch nicht mit der Zunge,
sondern in Werk und Wahrheit. 19 Und daran werden wir erkennen,
dass wir aus der Wahrheit sind, und werden vor ihm unsere Herzen
überreden, 20 dass, wenn uns das Herz verurteilt, dass Gott grösser ist,

---

Herz (über σπλάγχνα s. zu Lc 1 78), das sich dem Bedürfenden gegenüber öffnen sollte und möchte, *vor ihm* (ἀπ' αὐτοῦ wie 2 28) *zuschliessen sollte, wie bleibt die Liebe Gottes* (s. zu 2 5 und vgl. 4 20) *in ihm?* Aehnlich Jak 2 15 16. Zu beachten ist, wie mit ὃς δ' ἂν ἔχῃ καὶ θεωρῇ zunächst ein allgemeiner Fall gesetzt, dann aber mit καὶ κλείσῃ der Eintritt einer bestimmten, entscheidenden Handlung ausgedrückt wird. Die ganze Erörterung mündet in der Ermahnung **18** aus, die daher ganz ähnlich wie die gleichfalls abschliessende Stelle 2 28, eingeleitet wird mit der Anrede *Kindlein* (rec. L fügt μου bei), *lasst uns nicht lieben mit Wort, auch nicht mit der* (τῇ fehlt rec. ℵ) *Zunge* (der Doppelausdruck ist nur gewählt um des Gegensatzes willen), *sondern in Werk und Wahrheit:* tatkräftiger Liebe eignet jedenfalls auch subjektive Wahrheit; anders steht es mit den Kunststücken der Wortschwall liefernden Zunge.

Zusammenhang der Bruderliebe mit dem rechten Glauben und Bekenntnis. 3 19—5 12. Zunächst 19—24 ein überleitender Abschnitt. Die Ideenassoziation knüpft **19** an den Begriff ἀλήθεια an (Bmg 335). *Daran werden wir erkennen* (dagegen rec. L γινώσκομεν), *dass wir aus der Wahrheit sind:* die aus Joh 18 37 bekannte Phrase ist zwar gleichbedeutend mit εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ v. 10 oder πατρός 2 16, hebt aber die subjektive Seite an der Sache hervor. Bezieht man ἐν τούτῳ gegen die Regel (s. z. 2 3) auf das Vorhergehende zurück (gewöhnl. Ausl., Ws. Belser 90), so wäre der Sinn: wenn wir so lieben, wie 18 gefordert war, so werden wir erkennen. Aber der Schwierigkeiten, welche die, keiner exakten Erklärung zugängliche, daher dem Verdacht der Verderbtheit unterliegende (Bmg 335), Stelle 19 20 bietet, werden bei solcher Rückbeziehung auf das Liebesgebot nicht weniger, und das καί (fehlt freilich AB) erschwert eine so enge Verbindung. Der Beziehung des ἐν τούτῳ auf das Folgende (zuletzt Uttendörfer, NkZ 1900 S. 985—1002) scheint dafür gleich der nächste Satz Schwierigkeiten entgegenzustellen. Schon das Futur πείσομεν zeigt jedenfalls, dass derselbe nicht gleichfalls von ὅτι abhängig gedacht ist, sondern nur eine weitere Folge von γνωσόμεθα darstellt: *und werden vor ihm*, wenn wir in seiner Gegenwart uns selbst beurteilen, *unsere Herzen* (dagegen τὴν καρδίαν nach AB pesch) *überreden*, davon überzeugen: πείθειν, hier mit dem Erfolg des Beruhigens, wie Mt 28 14 II Mak 4 45, daher Lth „stillen". Von was überzeugen? Sofern von der Beschwichtigung der Herzen die Rede, welche sich vor Gottes Angesicht stehend wissen und darum beben, könnte ein Zwischengedanke vorliegen, welcher ganz ähnlich durch einen Blick auf die erfahrungsmässige Wirklichkeit motiviert wäre, wie 2 1 die rein ideale Betrachtung des sündlosen Heilsstandes durch den Zwischengedanken ἐάν τις ἁμάρτῃ unterbrochen war. Letzterem Satze entspricht daher **20** ἐὰν (A ἂν) καταγ. κτλ., wobei das vorgesetzte ὅτι das Objekt von πείσομεν einführt: *dass, wenn uns das Herz verurteilt*, wider uns erkennt (JSir 14 2). Begründende Kraft dagegen (denn wenn u. s. w.) könnte es nur haben, wenn πείθειν absolut genommen und direkt = beruhigen gefasst (gewöhnl. Ausl.), das zweite ὅτι aber gestrichen werden dürfte (A), wie andererseits das zweite ὅτι selbst die Begründung bringen würde, wenn gemäss einer auf Bengel

als unser Herz und alles erkennt. 21 Geliebte, wenn uns unser Herz

zurückgehenden, zuletzt von Karl 53, Uttendörfer 994 f. und Wohlenberg, NkZ 1902 S. 636 f. empfohlenen, Erklärung das erste mit Lachmann unter Anschluss des betreffenden Satzes an 19 als zwei Worte zu lesen wäre (ὅ τι ἐάν = quaecumque, vgl. Joh 2 5), was aber doch wegen des korrelaten Vordersatzes in 21, d. h. wegen des offenbaren Gegensatzes des dort besprochenen Falles zu dem hier gesetzten, nicht angeht. Eine Epanalepsis ist wenigstens für die Kausalpartikel nicht nachweisbar. Prekär ist es auch, vor der Kausalpartikel ein „so geschieht es darum“ (Lias) oder vor der Objektspartikel ein „so ist offenbar“ (Plm) zu ergänzen. Bleibt also nur übrig Annahme einer Epanalepsis der Objektspartikel nach dem Bedingungssatze (Belser 90). Dieselbe hat ihren Grund darin, dass es scheinen könnte, als ob die Wahrheit, um die es sich im Objektssatze handelt, nur in dem Falle wahr sei, welchen der Bedingungssatz enthält (Ws). Besonders für den Fall, dass unser Herz wider uns erkennt, gilt die Ueberzeugung, ***dass Gott grösser ist, als unser Herz und alles erkennt*** (Wortspiel mit γινώσκειν und καταγινώσκειν, ähnlich II Kor 1 13). Damit könnte nun, falls die zurückgewiesene Fassung beider ὅτι statthaft wäre, als Begründung der Notwendigkeit des πείθειν τὴν καρδίαν gesagt sein wollen, dass wenn schon unser durch Sündhaftigkeit geschwächtes Herz, unser durch Irrtum getrübtes Gewissen uns verurteilt, eine noch viel schwerere Verurteilung von seiten des Gottes drohe, der grösser, ein noch viel schärferer Richter ist, als unser Herz, und vor dem überdies nichts verborgen ist (Aug, Calvin). Dann würde der Gegensatz in 21 sich auch auf den Nachsatz erstrecken (Lias). Nun steht freilich dieser Erklärung eine andere gegenüber, wonach nicht im Richten, sondern im Vergeben die Ueberlegenheit Gottes besteht (Lth). Genau genommen wird letztere nur durch die Epexegese καὶ γινώσκει πάντα näher bestimmt, was aber im Sinne von Joh 21 17 πάντα σὺ οἶδας zu nehmen ist (Plm). Somit ist Gott die höhere Instanz im Vergleich mit dem Gewissen: wir überwinden das Schuldbewusstsein durch Vergegenwärtigung der mit absoluter Erkenntnis (im Gegensatze zu den Schranken menschlicher Selbstbeurteilung) verbundenen Macht seiner vergebenden Liebe: eine ähnliche Wendung wie 2 1 2. Zur Geschichte der Auslegung der Stelle vgl. Wohlenberg 640—645. Wie aber, nach Erledigung des, von der erfahrungsmässigen Wirklichkeit aufgedrängten, Bedingungssatzes, 2 3 wieder den idealen Bestand hervorkehrt, so lenkt auch **21** zu demjenigen Kennzeichen des Christenstandes zurück, auf welches es gleich bei 19 ἐν τούτῳ γνωσόμεθα abgesehen war. Die Schwierigkeit der sich dazwischen drängenden Sätze scheint demnach nur durch das hinterher nötig befundene Zugeständnis hervorgerufen zu sein, dass in Wirklichkeit an Stelle der sicheren Freudigkeit des Heilsbesitzes auch ein schwankender und trüber Gemütszustand, Unseligkeit und Gewissensnot treten können, der aber dem alles überschauenden, den ganzen Verlauf des Heilsganges gegenwärtig habenden Gott gegenüber keinen Bestand hat. Daher jetzt die Wiederaufnahme des Gedankens, eingeleitet mit der Anrede ***Geliebte, wenn uns unser Herz*** (ἡμῶν vor und hinter καταγ. nach ℵL, während es C nur an erster, A nur an zweiter Stelle, B weder hier noch dort bieten) ***nicht verurteilt, haben wir*** (B ἔχει, nämlich ἡ καρδία) ***Freudigkeit*** (wie 2 28 4 17 5 14) ***zu Gott***, wie Rm 5 1 εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν. Daneben scheint der Verf. geleitet durch Reminiszenz an Job 22 25 καθαρὸν δὲ ἀποδώσει σε (ὁ παντοκράτωρ) . . . 26 εἶτα ἐνπαρρησιάσῃ (oder παρρησιασθήσῃ) ἔναντι τοῦ κυρίου ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἱλαρῶς 27 εὔξα-

nicht verurteilt, haben wir Freudigkeit zu Gott: [22] und was wir etwa
bitten, nehmen wir von ihm; denn wir halten seine Gebote und tun,
was vor ihm angenehm ist. [23] Und das ist sein Gebot, dass wir glauben
sollen dem Namen seines Sohnes Jesus Christus und einander lieben
sollen, wie er uns ein Gebot gegeben hat. [24] Und wer seine Gebote
hält, der bleibt in ihm und er in ihm. Und daran erkennen wir, dass

μένου δέ σου πρὸς αὐτὸν εἰσακούσεταί σου. Daher im engen Zusammenhang mit ἔχομεν **22** ***und was wir etwa bitten,*** das ***nehmen wir von*** (ἀπ', nicht παρ' rec. L) ***ihm,*** wie 5 14 Joh 14 23 16 24 Mt 7 7 21 22 = Mc 11 24 = Lc 11 9. Die „Freudigkeit" ist nicht zu denken ohne beständige Erfahrung der Gebetserhörung, auch letztere gehört daher zu dem Kriterium 19. Aber nur ἐάν τις θεοσεβὴς ᾖ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ τούτου ἀκούει Joh 9 31. Daher ***denn wir halten seine Gebote und tun, was vor ihm angenehm ist*** (vgl. Joh 8 29 und Ex 15 26: ἐὰν τὰ ἀρεστὰ ἐναντίον αὐτοῦ ποιήσῃς καὶ ἐνωτίσῃ ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ). Das Halten der göttlichen Gebote ist somit einfache Voraussetzung aller Heilsgewissheit, wie 2 3—5. Diese Gebote aber fassen sich zusammen **23** in der Forderung zu glauben und zu lieben: ***das ist sein Gebot*** (vgl. v. 11), ***dass wir glauben*** (erstmaliges Auftreten dieses Begriffs) ***sollen*** (ℵAC πιστεύωμεν gegen rec. BL πιστεύσωμεν, vgl. die formale Parallele Joh 6 29) ***dem Namen*** (dagegen εἰς τὸ ὄνομα Joh 1 12 2 23 3 18) ***seines Sohnes Jesus Christus*** (wie 1 3), d. h. an die, in solchem Namen ausgedrückte, besondere Stellung desselben in Gottes Heilsrat, ***und einander lieben sollen, wie,*** d. h. demgemäss dass ***er,*** nach Joh 13 34 15 12 Christus, während der Zusammenhang auf Gott führt (gegen Ws), ***uns*** (ἡμῖν fehlt rec. L) ***ein Gebot gegeben hat.*** Die Art der Bruderliebe, welche der Verf. fordert, setzt bestimmt den Glauben an den Sohn Gottes voraus, weil sie identisch sein soll und will mit der Liebe, womit dieser uns geliebt hat (Rth). So werden, nicht im paul. Geist, aber bezeichnend für das nachpaul. Epigonentum, Glaube und Liebe als neues Gebot koordiniert. Das ist der leitende Gedanke des Folgenden und zugleich die theologische Signatur des ganzen Briefes, dessen sonstige mystische Eigenart **24** sofort diesem Hauptgesichtspunkt untergeordnet wird: ***Und wer diese*** seine soeben bündig zusammengefassten ***Gebote*** (Plural wieder wie 22) ***hält*** (Joh 14 21), der ***bleibt in ihm*** (wie 2 5, also wohl: in Gott; aber s. v. 6), ***und er in ihm,*** was bisher noch nicht gesagt war (Ws), sich aber aus der Analogie des Verhältnisses Christi zu Gott ergibt, s. zu Joh 10 38 14 10 11 20. Dieses Bleiben ist kein phantastischer Wahn, sondern nachweisbare Realität (Rth): ***daran*** (s. zu 2 5) ***erkennen wir, dass er in uns bleibt:*** dieses ἐν τούτῳ wird in leichter variatio structurae mit ἐκ τοῦ πν. aufgenommen (Ws): ***aus dem Geiste*** heraus (wie 4 6), ***welchen*** (wohl Gen. der Attraktion, nicht partitivus, worauf die sächliche Parallele 4 13 führen könnte) ***er uns gegeben hat.*** Einen Hauch seines Geistes haben wir verspürt: das ist nach Rm 8 9 16 II Kor 1 22 die sicherste Bürgschaft für die Wirklichkeit des zwischen Gott und uns behaupteten Gemeinschaftsverhältnisses, d. h. der christl. Religion selbst. Der Geist aber wirkt nach 4 2 vor allem Anerkennung Jesu als des Sohnes Gottes. Mithin erfolgt die Wendung nach dem Geist nur, weil der Verfasser, um dem rechten Glauben 23 nunmehr den grundstürzenden Irrtum entgegenzustellen, 4 1—6 in Wiederaufnahme von 2 18—26 auf die Irrgeister zu reden kommen will. Denn nicht von jedem Geist gilt das Gesagte. So ergibt

er in uns bleibt, aus dem Geiste, welchen er uns gegeben hat. IV [1] Geliebte, nicht jeglichem Geiste glaubt, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind. Denn es sind viele falsche Propheten ausgegangen in die Welt. [2] Daran erkennt den Geist Gottes: jeder Geist, der bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist aus Gott. [3] Und jeder Geist, welcher Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott; und das ist der Geist des Widerchrists, von welchem ihr gehört habt, dass er kommt,

sich die Notwendigkeit der Mahnung: 4 **1** ***Geliebte, nicht jeglichem Geiste*** (vgl. Did. 11 8 οὐ πᾶς ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν) ***glaubt*** (Mt 7 15 24 11 24), ***sondern prüft die Geister*** (nach I Kor 12 10 14 29 I Th 5 20 21), ***ob sie aus Gott sind. Denn es sind*** schon ***viele falsche Propheten*** (Jer 14 14 II Pt 2 1), als „Widerchristen" 2 18, ***ausgegangen***, nämlich auf das Feld ihrer Wirksamkeit (gewöhnliche Ausl.), nach 2 19 freilich vielmehr aus der Gemeinde Christi, welche sie verlassen haben, bzw. verlassen mussten, um ***in die Welt*** überzutreten: also auch hier ὁ κόσμος Gegensatz zur Gottesgemeinde (anders Ws). Um so sorgfältigere Auswahl muss unter den „Prophetengeistern" I Kor 14 32 getroffen werden. Behufs solcher Prüfung der Geister wird daher **2** ein Merkzeichen angegeben: ***Daran erkennt*** (wegen der Imperative 1 wahrscheinlich Imper. wie 2 29 Joh 15 18) ***den Geist Gottes.*** Aber nicht mehr das einfache Kriterium I Kor 12 3 folgt, sondern ein zu einer bestimmten Lehre über Jesus fortgebildetes. Da nämlich für den gnostischen Doketismus der göttliche Erlöser mit dem Menschen Jesus nur äusserlich und zeitweilig verbunden war und solchergestalt das Erlöserleben zum blossen Scheinleben herabsank, besteht das Merkzeichen des wahren Geistes im Bekenntnis des Gegenteils (Bмg 337). ***Jeder Geist, der bekennt*** (2 23), ***dass Jesus Christus*** (3 23) ***im Fleisch gekommen*** (s. über die Formel Einl. II 1 und zu Joh 1 14; ἐληλυθέναι haben B, Polykarp, Iren, Orig, vg dagegen ℵACL ἐληλυθότα, was eher zu übersetzen wäre „Jes. Chr. als im Fleisch gekommen" oder „Jesus als im Fleisch gekommenen Christus") oder Fleisch geworden (Joh 1 14) ***ist, ist aus Gott,*** vgl. 15. Damit wird Anerkennung eines Dreifachen verlangt: erstlich dass es eine im Auftreten seines Sohnes gipfelnde Offenbarung Gottes gibt, zweitens dass Jesus von Nazaret dieser Sohn ist, drittens dass derselbe ein echt menschliches, sinnenfälliges, nicht aber bloss ein über der Menschheit schwebendes Dasein gewonnen habe. Solches Bekenntnis legt aber „der Geist" ab, sofern alles höhere Wissen der Gemeinde aus der „Salbung" stammt 2 20, während der das Bekenntnis verweigernde „Geist" zwar auch eine übermenschliche Macht andeutet, aber die dem Wirken Gottes gegenübertretende des Satans, der sich somit seine Organe auch in den Reihen der Gläubigen schafft. Daher **3**: ***jeder Geist, welcher den*** so beschaffenen (zum Text dieses Verses vgl. Zn II 577; AB haben bloss τὸν Ἰησοῦν, ℵ Ἰησοῦν κύριον, rec. L τὸν Ἰησοῦν Χριστόν und dazu noch, wie schon ℵL pesch ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) ***Jesus nicht*** (die Vorstellung des Bekenntnisses von Ueberzeugungen bedingt die subjektive Negation im Bedingungssatze, dagegen 6 ὃς οὐκ ἔστιν) ***bekennt*** (statt μὴ ὁμολογεῖ haben Iren, Orig, Aug λύει, Tert. beides), ***ist nicht aus Gott, und das ist der Geist*** (Ws) oder das Wesen (Wst) ***des Widerchrists*** (in den Vielen, die das richtige Bekenntnis abweisen, verkörpert sich der Eine), ***von welchem ihr gehört habt*** (2 18 22), ***dass er kommt, und bereits jetzt ist er in der Welt:*** über ἤδη s. zu Joh 4 36. Auf das eigene Bewusstsein der Leser und ihre christl. Erfahrung sich berufend, redet der Verf. sie **4** an: ***Ihr seid aus***

und bereits jetzt ist er in der Welt. 4 Ihr seid aus Gott, Kindlein, und
habt sie besiegt; denn grösser ist der in euch, als der in der Welt. 5 Sie
sind aus der Welt; darum reden sie aus der Welt, und die Welt hört
auf sie. 6 Wir sind aus Gott; wer Gott kennt, hört auf uns, wer nicht
aus Gott ist, hört nicht auf uns. Daraus erkennen wir den Geist der
Wahrheit und den Geist des Truges. 7 Geliebte, lasst uns einander
lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, welcher liebt, ist aus

Gott (3 1), ***Kindlein, und habt sie***, die falschen Propheten 1, ***besiegt*** (2 13). Möglicherweise geht dieses Wort auf die prinzipielle, immer noch fortschreitende, sicher zu erwartende Ueberwindung der Gegner. Dann spricht der Briefsteller hier die Zuversicht aus, dass die Leser, da sie aus Gott sind, die Feinde im Grunde bereits überwunden haben (Bmg 337). Wahrscheinlicher aber blickt der Verf. auf entscheidungsvolle Kämpfe innerhalb der christlichen Gemeinden zurück (Ws), in deren Folge die Gnostiker ausgeschieden sind. Der Sieg ist eben erst errungen und in Wahrheit ein Sieg dessen gewesen, der, nachdem er selbst die Welt überwunden (Joh 16 33), bei den Seinen bleibt und in ihnen wirkt: ***denn grösser*** (3 20) ***ist der in euch*** (die Ausl. schwanken zwischen der Deutung auf Gott und der auf Christus), ***als der in der Welt***, d. h. nach Joh 12 31 14 30 16 11 der Satan, dessen Werke zu zerstören Christus ja gekommen ist 3 8. Vgl. II Reg 6 16 ὅτι πλείους οἱ μεθ' ἡμῶν ὑπὲρ τοὺς μετ' αὐτῶν. Die Welt, durchweg im Briefe als Bereich des Widergöttlichen gedacht, ist **5** auch die Heimat und Wirkungsstätte der bekämpften Irrgeister: ***Sie sind aus der Welt***, gehören ihr an (Ws). Dieses εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου, wie Joh 15 19 17 14 16, ist etwas ganz anderes, als das εἶναι ἐκ τῆς γῆς Joh 3 31. Letzteres enthält bloss das Moment der Endlichkeit. Die Rede dessen, der von der Erde ist, ist durch die Schranken der menschlichen Sprache gebunden (s. zu Joh 16 25), die Rede derer, die aus der Welt sind, ist, wie diese selbst, der sie ihren Inhalt entnimmt, nichtig und haltlos: ***sie reden aus der Welt und die Welt hört auf sie;*** bei ihr finden sie Eingang; denn aus ihren Reden „hört die Welt sich selbst wieder, und das will sie" (Rth). Allerorts machte die Gnosis von sich reden. Was von den Christen als Jüngern behauptet war, wird **6** von den Christen als Lehrern wiederholt: ***Wir sind aus Gott***, wobei der Verf. im Namen aller apost. Verkündiger redet. Wie den Geist der Verkündiger am rechten oder falschen Bekenntnis 2 3, so erkennt man den Geist der Gemeinden daran, wie sie sich zu jenen stellen: ***wer Gott kennt***, weil er selbst aus Gott ist, ***hört auf uns, wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns*** Joh 8 47 10 3—5 15 19. Nur Wesensverwandtes versteht sich (s. z. 3 2). ***Daraus*** (ἐκ wie 3 24) ***erkennen***, unterscheiden ***wir den Geist der Wahrheit*** (s. zu Joh 14 17) ***und den Geist des Truges***. Es gibt bereits eine geschlossene Gemeinschaft von Gotteskindern, die sich im ausschliesslichen Besitze der Wahrheit wissen: das Wesen der Kirche (s. zu 1 3 und Bmg 338). Nachdem so die eine Hälfte des Gebotes 3 23 in ihrer entscheidenden Bedeutung beleuchtet ist, erfolgt **7** unter Rückgriff auf 3 11 der Uebergang zur anderen, sofern Erfüllung derselben nach 3 24 ein weiteres Kennzeichen der Gottangehörigkeit bedeutet (Rth): ***Geliebte, lasst uns einander lieben*** (nach Karl 63 wäre ἀγαπῶμεν nicht als Aufforderung sondern indikativisch zu nehmen). Dahin wird jetzt unter Beiseitesetzung der Unterscheidung von „ihr" 4 und „wir" 6 der praktische Zweck des Briefes formuliert und eben damit das ethische Thema zum drittenmal aufgenommen. ***Die Liebe ist aus Gott,***

Gott gezeugt und erkennt Gott. [8] Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe. [9] Daran ist erschienen die Liebe Gottes an uns, dass Gott seinen Sohn, den einzigerzeugten, in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben sollen. [10] Darin ist die Liebe, nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen

hat Gott zur Quelle; daher der wahrhaft Liebende, wie er nach 3 14 allein auch der wahrhaft Lebende ist, ein Kind Gottes ist: *jeder, welcher* (man sollte erwarten: aus Gott geboren ist, liebt; statt dessen) *liebt, ist* (so gut nämlich wie der Glaubende 5 1) *aus Gott gezeugt und erkennt Gott*, wie er nach I Kor 8 3 auch von ihm erkannt ist. Erkenntnisgrund sowohl des Erzeugtseins aus Gott wie der γνῶσις θεοῦ ist also die Liebe. In keiner Schrift des NT kommt ἀγάπη so häufig vor, wie in I Joh, und manche der sie betreffenden Aussagen lauten ebenso weitherzig, wie die auf der Kehrseite liegenden, das Merkmal des rechten Glaubens betreffenden, Sätze die Tragweite der Sympathien und Interessen des Verf. (trotz Häring 195 f.) einschränken; s. zu 5 16. Für den hier sich eröffnenden Abschnitt ist speziell zu merken, dass die Liebe meist in ihrem ganzen Umfange, als höchste Leistung persönlicher Geister, als Tatbeweis ihrer Berührung mit Gott, in Betracht kommt. „In dem Lieben liegt der Nerv des Gedankens, nicht in dem Objekt des Liebens“ (Rth). Diese Liebe gilt nun geradezu nach I Kor 8 1–3 als Merkmal der wahrhaftigen Gnosis: γινώσκει τὸν θεόν. Daher **8**: *Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt*. Lieblosigkeit ist Gottlosigkeit, beweist Unfähigkeit, Gott zu fassen und zu verstehen. Gegenteils fliesst aus richtiger Gotteserkenntnis sicher auch wahrhaftige Liebe: *denn Gott ist* seinem ganzen Wesen nach *Liebe*. Dass er „Licht“ (1 5) und „Geist“ (Joh 4 24) ist, wusste auch die falsche Gnosis (Bmg 339). Wenn aber hier und 16 Liebe für die Vorstellung Gottes eingesetzt wird (Ritschl II [3]97), so ist solches der höchste Ausdruck für einen Gottesbegriff, welcher sich dem Banne der Naturreligion gänzlich entzieht und auch nicht mehr unter die Kategorie der Substanz, sondern nur unter die der Kraft und Tätigkeit fällt. Damit eröffnet sich allerdings die Bahn für eine neue, auf die Tatsachen des sittlichen Lebens gestützte, Deutung der Religion. Wie man aber ihren Jünger, den rechten Gnostiker, nur aus dem Tatbeweis erkennt, mit dem er für sein Wissen um das Wesen Gottes als Liebe eintritt, so **9** letzteres selbst auch nur aus dem Tatbeweis (vgl. Häring 195): *Daran ist erschienen*, offenbar geworden *die Liebe Gottes* (hier gen. subj. nach Rm 5 8) *an uns* (wie 16, sofern ἡμεῖς den Ort der Erscheinung dieser Liebe darstellt, vgl. Joh 9 3; Ws: in unserem Innern, Rth, Ldt, Karl 63: unter uns) *dass Gott seinen Sohn, den einzigerzeugten* (s. zu Joh 1 14 18), *in die Welt gesandt* und dieser damit das denkbar grösste Geschenk gemacht *hat* (über den Unterschied von ἔδωκεν s. zu Joh 3 16, welche Stelle hier Echo und Nachbildung findet), *damit wir durch ihn leben sollen*. Die Wahl der Tempora ist (trotz Ws, ZwTh 1894 S. 440 f.) eine zufällige; es könnte ebensogut oder besser auch πεφανέρωται und ἀπέσταλκεν (10) stehen. Der Beweis dafür, dass die Liebe wirklich in Gott ihren Ursprung hat (7 10), liegt **10** darin, dass seine Liebe nicht etwa erst einer Anregung von unserer Seite entspricht, sondern ihren Anfang in Gott hat und vollkommen spontan sich betätigt (Ldt, Karl 64): *Darin ist* (Lth: stehet) *die Liebe*, dies macht ihr Wesen aus, *nicht dass wir Gott geliebt haben* (nur B hat das bei Joh überhaupt fehlende Perfekt von ἀγαπᾶν, s. Corssen, GGA 1893 S. 586), *sondern dass er uns geliebt*

Sohn gesandt hat als Versöhnung für unsere Sünden. [11] Geliebte, wenn Gott uns also geliebt hat, so sollen auch wir einander lieben. [12] Gott geschaut hat niemals jemand; wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist vollkommen in uns. [13] Daran erkennen wir, dass wir in ihm bleiben und er in uns, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat. [14] Und wir haben gesehen und bezeugen, dass der

und seinen Sohn gesandt hat als Versöhnung für unsere Sünden, wie 2 2. Damit erscheint der Tod des Sohnes als ein freies Liebesopfer des Vaters, einer gottentfremdeten Welt gebracht, während auf menschlicher Seite nur von Gegenliebe die Rede sein kann, vgl. 19. „Jetzt, nach so tiefer Begründung folgt die Wiederholung der Aufforderung zum Lieben in der Form der Verpflichtung **11**" (Häring 181). Wie 4 leitet die erneute Anrede nur die Anwendung des zuvor Gesagten ein: ***Geliebte, wenn Gott uns also*** (abermals Anklang an Joh 3 16) ***geliebt hat***, wir die höchste Erweisung seiner Liebe an uns haben erfahren dürfen, ***so sollen auch wir einander lieben:*** es ist unsere Schuldigkeit gemäss dem Gebot 3 23. Der Zusammenhang zwischen seinen beiden, 4 1–6 und 7–11 entwickelten, Kehrseiten wird von **12** ab nachgewiesen. ***Gott hat*** noch ***niemand gesehen*** (hier wie Joh 1 18 rechtfertigt die Rücksicht auf das fortdauernde Resultat allerdings die Wahl des Perfekts; doch s. zu 1 1): ein Satz, welcher schon in der nachdrucksvollen Wortstellung und, keineswegs zufälligen, Weglassung des Artikels auf Joh 1 18 zurückweist, aber auch das Wissen um die hier gesetzte einzige Ausnahme voraussetzt. Hereingestellt zwischen ὀφείλομεν ἀλλ. ἀγ. und ἐὰν ἀγ. ἀλλ. kann er sein Dasein nur der Erwägung verdanken, das, an sich transzendente, Wesen Gottes bringe es mit sich, dass die Liebe zu ihm nicht anders, als in der Form der Bruderliebe zum Ausdruck gelangen kann, vgl. 20. „Die Liebe zu Gott kann ihren Gegenstand nicht unmittelbar erreichen." „Wenn wir Gott in unserem Nächsten lieben, so kommen wir auf diesem Wege wirklich an ihn heran" (Rth). Er ist so wenig ein direktes Objekt für das Tun, wie für das Erkennen des Menschen. Das Unsichtbare ist nur praktisch erfahrbar, wo Liebe das Göttliche im Menschen offenbart: ***wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns***, wird offenbar, dass er in uns ist (Kennzeichen, wie 7, s. zu 3 24), ***und*** (anstatt nach Analogie von 13 fortzufahren: wir bleiben in ihm) ***seine Liebe***, d. h., weil ἡμεῖς zu ersetzen ist, unsere Liebe zu ihm (gewöhnl. Ausl., Belser 107, Bmg 340; s. zu 2 5), nicht seine Liebe zu uns (Ws), aber auch nicht die Gottes Wesen ausmachende Liebe (Wst), ***ist vollkommen in uns:*** vgl. Did. 10 5 τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου. Den Erkenntnisgrund für die Tatsächlichkeit des oben gesetzten Verhältnisses bringt **13**: ***Daran erkennen wir, dass wir in ihm bleiben und er in uns, dass er uns von*** (vgl. dagegen Joh 3 34) ***seinem Geiste gegeben hat***, womit die Aussage 3 24 teilweise wiederholt wird. Auch hier wirkt der Geist Erkenntnis der Gottesoffenbarung in Christus. Daher bringt **14** zu dem Gedanken 12 θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται die notwendige Ergänzung (Wst), dass es eine wahrhaftige Gottesoffenbarung gibt, nämlich die 9 10 beschriebene (Rth), welche die Apostel bezeugen: ***Und wir haben gesehen*** (wie 1 1 Joh 1 14) ***und bezeugen*** (wie 1 2), ***dass der Vater den Sohn als Heiland der Welt*** (Joh 4 42) ***gesandt hat:*** geschehen ist nämlich solches im 4. Evglm. So ist die Gottesgemeinschaft, in deren Genuss die Christenheit steht, historisch bedingt. Bleibend verwirklicht ist sie

Vater den Sohn als Heiland der Welt gesandt hat. 15 Wer nun bekennt, dass Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott. 16 Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, welche Gott zu uns hat. Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm. 17 Darin ist vollendet die Liebe bei uns, dass wir Freudigkeit haben am Tage des Gerichtes; denn, wie jener ist, sind auch wir in dieser Welt. 18 Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus, weil die Furcht Strafe hat; wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe. 19 Wir lieben,

15 daher auch nur in demjenigen, welcher sich zu diesem apost. Zeugnisse bekennt: ***Wer bekennt, dass Jesus*** (Christus setzt B bei, wo auch ἐάν statt ἄν steht) ***der Sohn Gottes ist*** (ähnlich wie 2 3 23 5 1), ***in dem bleibt Gott und er in Gott.*** Das Bekenntnis ist somit ganz ebenso Kriterium, wie 12 die Bruderliebe (Ws). Die Beziehung des ὁμολογεῖν auf das Taufbekenntnis (Haussleiter, Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 1893 S. 21 f.), ist vielleicht möglich, keineswegs aber unbedingt notwendig. Waren ἡμεῖς 14 die Apostel, so sind es **16**, wo über den Zwischengedanken 15 hinweg die Form von 14 wieder aufgenommen wird, alle Bekenner: das gleiche Schwanken wie Joh 1 14. ***Wir haben erkannt und geglaubt*** (s. zu Joh 6 69) ***die Liebe, welche Gott zu*** (eigentlich „an", wie 9, s. zu Joh 17 26) ***uns hat.*** Die Jünger der Liebe allein sind aus Gott. Sein Vaterhaus ist eine Schule der Liebe, vgl. 3 1. ***Gott ist Liebe*** (wie 8), ***und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott*** (wie 13), ***und Gott bleibt in ihm*** (wie 12). Ist sonach die christl. Gottseligkeit ganz Liebesseligkeit, so folgt daraus auch **17** ein heller Blick in die letzte Zukunft (Bmg 340). ***Darin ist vollendet*** (wie 2 5), findet ihren Höhepunkt ***die Liebe*** (wie 12) ***bei uns*** (unsererseits, μεθ' ἡμῶν wie 2 19, vgl. auch II Joh 3 II Kor 13 13 Lc 1 58), ***dass*** (s. zu Joh 15 8) ***wir Freudigkeit*** (wie 3 21) ***haben am Tage des,*** hier doch mehr synoptisch, als johanneisch gedachten, ***Gerichtes*** (wie 2 28). Freudig können wir dem Gerichtstag entgegensehen, ***denn wie jener*** (das Wort kommt im Brief wie ein Titel für Christus vor, vgl. 2 6 3 3 5 7 16) in Gott ***ist*** und Gott in ihm Joh 14 20 17 21 23, ***sind*** in Erfüllung des Gebets Joh 17 22 ***auch wir*** es, aber freilich im Unterschiede zu ihm vorläufig noch ***in dieser Welt*** Joh 17 11 18. Da unser Bleiben in der Liebe ein Bleiben in Gott ist 16, brauchen wir keine Verurteilung zu fürchten (Ws), vielmehr sind wir eben damit schon jetzt dem Richter gleich (Rth). Denn **18** ***Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe*** als eine durchaus beglückende Macht ***treibt die Furcht aus,*** duldet sie nicht neben sich (vgl. Gal 4 30 31), ***weil die Furcht Strafe*** (im NT nur noch Mt 25 46) nicht gerade „in sich selber" (Ws), sondern nur ihre Möglichkeit zur Voraussetzung ***hat*** (Wzs: weil es die Furcht mit Strafe zu tun hat), was zum Liebesverhältnis nicht stimmen würde: ***wer sich fürchtet, ist*** mindestens ***nicht vollkommen geworden in der Liebe,*** sondern bebt vielmehr irgendwie vor Gottes Zorn und wartet der Strafe Rm 8 15. Derselbe Gegensatz zwischen φόβος und ἀγάπη mit Bezug auf Gott findet sich bei Philo, Quod deus immutabilis 14. Den Gegensatz zum φοβούμενος hebt **19** ἀγαπῶμεν hervor (Ws), selbst wenn es imperativisch als Ermahnung zu fassen sein sollte, die freie Liebe Gottes zu erwidern (pesch vg Lth, übrigens unter Voraussetzung eines verbindenden οὖν nach rec. A); ein Objekt setzen erst Spätere hinzu (א τὸν θεόν, rec. L αὐτόν): ***weil er***

weil er uns zuerst geliebt hat. [20] Wenn jemand spricht: ich liebe Gott und seinen Bruder hasst, der ist ein Lügner. Denn, wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, der kann Gott nicht lieben, den er nicht gesehen hat. [21] Und dieses Gebot haben wir von ihm, dass wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe. V [1] Jeder, welcher glaubt, dass Jesus der Christus ist, der ist aus Gott gezeugt, und jeder, welcher den, der gezeugt hat, liebt, liebt auch den von ihm Erzeugten. [2] Daran erkennen wir, dass wir die Kinder Gottes lieben, wann wir Gott lieben und seine Gebote tun.

(rec. A ὁ θεός) ***uns zuerst geliebt***, 10 den Anfang mit dem Lieben gemacht ***hat*** (Rm 5 8), so dass also wirklich alle wahre Liebe „aus Gott ist" 7. Was nun aber in solchem, die christl. Vollkommenheit ausmachenden, Lieben beschlossen sei, nämlich nicht bloss Gottes- sondern auch Bruderliebe, das sagt **20**: ***Wenn jemand*** — der Gnostiker wird redend eingeführt (Bᴍɢ 341) — ***spricht*** (wie 1 6 8 10): ***ich liebe Gott***, als ob damit die Liebespflicht erfüllt wäre, ***und seinen Bruder hasst*** (ähnlich 2 9), ***der ist ein Lügner*** (wie 2 4). ***Denn wer seinen Bruder nicht liebt*** (wie s 3 14), ***den er gesehen hat***, nicht unbemerkt lassen kann, weil er ihm von Gott als Gegenstand der Liebe in handgreifliche Nähe gerückt ist, ***der kann nicht*** (nach rec. AL „wie kann der" u. s. w., aber statt πῶς lesen ℵB οὐ) ***Gott lieben, den er nicht gesehen hat*** 12. Vgl. Philo, De decal. 23 ἀμήχανον δ' εὐσεβεῖσθαι τὸν ἀόρατον ὑπὸ τῶν εἰς τοὺς ἐμφανεῖς καὶ ἐγγὺς ὄντας ἀσεβούντων und das Agraphon εἶδες τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου (Clem. Al. Strom. I 19 94 II 15 70 Tert. De orat. 26). An rechter Liebestätigkeit liessen es demnach die wissensstolzen Schulen der Gegner fehlen. Vgl. Ign. Smyrn. 6 2 περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος. Auf die Begründung aus der Natur der Sache folgt **21** eine solche aus dem ausdrücklichen Gebote (Bᴍɢ 341): ***dieses Gebot haben wir von ihm***, d. i. nach 1 5 2 25 (3 11) Christus (Mt 22 37–40, aber wesentlich modifiziert im Sinne von Joh 13 34), nicht Gott (gewöhnl. Ausl.). ***dass wer Gott*** (um so mehr wird vorher in αὐτοῦ ein anderes Subjekt zu vermuten sein) ***liebt, auch seinen Bruder liebe***. Die Notwendigkeit solchen Einschlusses der Bruderliebe in die Gottesliebe wird 5 **1** wiederholt, aber zugleich mit Rückgriff auf den 3 23 4 15 namhaft gemachten Gegenstand des Glaubens: ***Jeder, welcher glaubt, dass Jesus der Christus ist*** (wie 2 22), ***der ist aus Gott gezeugt***, wie der Liebende 4 7, nicht etwa γεννᾶται: während bei Pls der Glaube Bedingung der Gotteskindschaft ist, ist er hier deren Folge (Hɢꜰ 691, Bᴍɢ 341). Dass aber γεννᾶν wirklich = gignere (s. zu Joh 1 13 3 3), erheilt mit Evidenz aus dem Fortgange: ***jeder, welcher den, der*** ihn ***erzeugt hat***, also den Vater ***liebt, liebt auch den von ihm Erzeugten***, also den Bruder: eine Erfahrungstatsache, s. zu Joh 8 42. So untrennbare Dinge sind also Glaube an Gott und Bruderliebe. Letztere kann nur da sein, wo Gott als Vater erkannt und geliebt wird. Daher in Umdrehung des 4 20 21 (vgl. 3 17) gesetzten Verhältnisses **2** die Liebe zu Gott als Merkzeichen für die Echtheit der Liebe zu den Kindern Gottes, also gleichsam der Grund als Merkmal der Folge gesetzt wird: ***daran erkennen wir, dass wir die Kinder Gottes lieben, wann***, sobald als (ὅταν wie Joh 8 44) ***wir Gott lieben und***, worin die Liebe zu ihm sich notwendig betätigt, ***seine Gebote tun*** (ποιῶμεν B oder τηρῶμεν ℵ). „Die geistreich spielende Manier des Verf., die uns sehr oft in Verlegenheit gebracht hat, indem sie das logische Verhältnis zweier Grössen einfach einmal umkehrte, erreicht

3 Denn das ist die Liebe zu Gott, dass wir seine Gebote halten; und
seine Gebote sind nicht schwer; 4 denn alles, was aus Gott gezeugt ist,
überwindet die Welt. Und das ist der Sieg, welcher die Welt über-
wunden hat: unser Glaube. 5 Wer ist, der die Welt besiegt, ausser
der glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes ist? 6 Dieser ist es, der ge-
kommen ist durch Wasser und Blut, Jesus Christus, nicht mit dem
Wasser allein, sondern mit dem Wasser und mit dem Blute; und der

v. 2a ihren Gipfel: nun sollen wir auf einmal an der doch verborgenen, unkontrollierbaren Gottesliebe das Merkzeichen der sonst immer wegen ihrer Erfahrbarkeit gepriesenen Bruderliebe haben!" (Bmg 342). Man nimmt deshalb wohl an, dass hier eine uralte Umstellung stattgefunden und es ursprünglich gelautet hätte: daran erkennen wir, dass wir Gott lieben, wenn wir seine Kinder lieben (Grotius. v. d. Sande Bakhuyzen. Baljon, Theolog. Studiën 1893 S. 250 f. C. Clemen, ThLZ 1905 S. 260). Aber angesichts der schriftstellerischen Gepflogenheit des Verf. und des gänzlichen Mangels handschriftlicher Zeugnisse, hat man zu solcher Vermutung schwerlich ein Recht. Warum zu dem Lieben das Ueben hinzutreten müsse, erklärt **3**: ***das ist*** (wie 1 5) ***die Liebe zu Gott, dass*** (ἵνα bringt die Exposition zu αὕτη) ***wir seine Gebote halten*** (in A fehlt dieser Satz, so dass sein τηρῶμεν am Schlusse von 2 auch Folge des Herüberlesens von einem Schlusse zum anderen sein kann). Die gleiche Probe der Liebe, wie 2 5 II Joh 6 Joh 14 15 21. ***Und*** das ist keine unerschwingliche Forderung, denn ***seine Gebote sind nicht schwer***, da vielmehr die Erfüllung des einen, des Glaubens an den Sohn Gottes, von selbst zur Erfüllung des anderen, der Bruderliebe führt; vgl. Mt 11 30 23 4. So ist der Uebergang zum Glauben (s. zu 4 13) gewonnen und wird die Aufgabe des letzteren **4** zunächst im Hinblick auf die Hindernisse gewürdigt, welche der Erfüllung der göttlichen Gebote im Wege stehen, aber nicht unüberwindlich sind. ***Denn alles*** (πᾶν wie Joh 6 37 39 17 2), ***was aus Gott gezeugt ist***, also wahrhaftes Leben in sich trägt, wirklich lebensfähig ist, ***überwindet die*** gottfeindliche ***Welt***, vgl. 2 13 14 4 4. Die Mittel zu solchem Siege reicht der Glaube dar, welcher schon durch sein Dasein den Sieg über die Welt als vollzogene Tatsache bekundet: ***das ist der Sieg, welcher die Welt überwunden hat*** (wie Joh 16 33), ***unser Glaube*** (πίστις nur hier in I Joh). Da aber dieser Glaube, die Tatkraft des idealen Charakters (nicht aber objektiv = fides quae creditur, Wst. Haussleiter 22), nur in gläubigen Personen vorhanden ist, so lautet **5** die Lebensfrage für die Leser dahin: ***Wer*** (also ganz wie 2 22) aber (fehlt rec. AL) ***ist, der die Welt besiegt, ausser der glaubt, dass Jesus*** in dem Sinn der johann. Christologie, zumal von 4 2, ***der Sohn Gottes ist?*** Dieser für das ganze Christentum grundlegende und unentratsame Glaube wird zunächst **6** im Gegensatze zur Irrlehre als Glaube an den ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς 4 2, darum auch σαρκὶ παθών I Pt 4 1 näher bestimmt: ***Dieser ist es, der gekommen ist durch Wasser und Blut*** (א A fügen bei καὶ πνεύματος), ***Jesus Christus, nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und mit*** (dieses ἐν fehlt rec. א) ***dem Blut.***

Die Stelle von den „drei Zeugen" handelt in Wahrheit nur von Einem Zeugen und Einem Bezeugten. Der Letztere ist Jesus als Christ, der Erstere der Geist. Daher der Parallelismus der Sätze οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος und τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν (Ebr). Aber erst mit letzterem Satze wird das Thema der μαρτυρία in Angriff genommen, mit οὗτός ἐστιν dagegen nur wie Joh 1 33 die bestimmte

Person gekennzeichnet, welcher das folgende Prädikat als spezifisches, sie von anderen unterscheidendes Merkmal zukommt (Hth), so dass bei ὁ ἐλθών allerdings an das messianische Auftreten zu denken sein wird (gewöhnl. Ausl. gegen Ws). Daher der durch solche Weise des Kommens befestigte Glaube, wie er unmittelbar zuvor in ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ angedeutet war, sofort in dem, zwischen die Aussage und ihre Näherbestimmung appositionsweise eingeschobenen, Titel Ἰησοῦς Χριστός zum Ausdrucke gelangt (Wst). Sonach sind Wasser und Blut von solchen Erlebnissen Jesu, die ihn als Messias ausweisen, zu verstehen (z. B. Bg-Crus). Sofern weiterhin der Aorist auf ein einmaliges, abgeschlossenes Faktum weist, wird ὕδωρ auf die an Jesus vollzogene Taufe bezogen werden müssen, worin dieser ja dem Täufer durch die Erscheinung des Geistes als der Messias beglaubigt wurde Joh 1 31 33 34, αἷμα aber dann ebenso gewiss auf dieses Messias blutigen Tod (Bschl). Das Wasser der Taufe Jesu und sein am Kreuze vergossenes Blut bezeichnen den Anfang und das Ende des adventus Christi im Gegensatze zu Gnostikern (Klöpper, ZwTh 1900 S. 381—383. Bmg 343), welche ihrem leidensunfähigen Christus ein solches Ende absprechen (Hgf, Einl. 689). Aber bei diesem sensus historicus darf man schon darum nicht stehen bleiben, weil in der zu Grunde liegenden Stelle Joh 19 34 (diese Beziehung schon bei Aug, neuerdings z. B. Hpt, während Hgf umdreht) der Tod des Messias als Erlösungstod und Sühnmittel für die Sünden der Welt dadurch gekennzeichnet wird, dass der humor miraculosus, bestehend in Wasser und Blut, aus der Seite des Gekreuzigten floss. Die Gottessohnschaft Jesu beweist sich sonach auf entscheidende Weise „an zwei Wendepunkten seiner Wirksamkeit, am Beginne und am Ausgange. Am Beginne darin, dass er durch das Wasser, die Johannestaufe, am Ausgange darin, dass er durch das Blut, das Kreuzesleiden, hindurchgegangen ist“ (Schkl, Christusbild der Apostel 387). Mit der soeben berührten Bedeutung der Vermittelung, wie sie die Präposition διά im Anschlusse an die sinnliche Vorstellung des lokalen Durchgangs (vgl. II Kor 5 7) ausdrückt (Zn II 577 fasst daher ἔρχεσθαι = διέρχεσθαι), wechselt im folgenden das gleichfalls instrumentale, aber zugleich die Vorstellung der Begleitung (vgl. Lev 16 3 ἐν μόσχῳ, I Kor 4 21 ἐν ῥάβδῳ) mit sich führende ἐν; vgl. den Wechsel Hbr 9 12 οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος und 25 ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ. Zunächst zwar ist ἐν noch ganz = διά (Ws, Klöpper 384 f.), sofern in dem Satze οὐκ ἐν τῷ ὕδ. μόνον κτλ. ein stärkeres Gewicht, als auf die Taufe, auf den Tod fällt wegen der das Verhältnis umkehrenden Lehre der Gnosis (s. Einl II 1). Aber bei dieser Verwertung der beiden historischen Data für die richtige Auffassung der Person und des Werkes Christi bleibt der Verf. nicht stehen. Vielmehr hat er es wie der Evglst (s. Einl. zu Joh I 2) auf eine Ausl. nach der Theorie des dreifachen Schriftsinns abgesehen. Sofern nämlich die Präposition ἐν auch den Gedanken an eine fortdauernde Wirksamkeit und die sie begleitenden, bzw. vermittelnden Akte ermöglicht, ist bei ὕδωρ an die christl. Taufe (Lck, Dstd, Ebr, Haussleiter 21) zu denken, bei αἷμα aber an das, die Wirksamkeit der Taufe vollendende, fortwährend reinigende und entsündigende Opferblut (s. zu 1 7). Der Nachdruck, womit der Briefsteller für diese subjektive Wirkung des Blutes auch 2 2 3 5 4 10 eintritt, erklärt nochmals seine Betonung der objektiven Tatsache, in welcher jene wurzelt.

Damit aber harmoniert der Fortgang: ***der Geist ist es, welcher zeugt*** (τὸ μαρτυροῦν nicht μεμαρτυρηκός), ***weil der Geist***, so gut wie Christus selbst Joh 14 6, ***die Wahrheit ist,*** Joh 14 17 16 13. Von ihm geht daher ein vollgültiges Zeugnis aus. An Stelle des Joh 19 35 Wahres bezeugenden Autopten, welcher der Vergangenheit angehört (Lias), tritt das Zeugnis des Geistes selbst, welches nach Joh 15 26 16 7–11 13–15 ein inneres und fortdauerndes, ein gegenwärtiges ist. Darum können auch die 8 gleichfalls in fortdauernder Funktion des Zeugens erscheinenden Faktoren ὕδωρ καὶ αἷμα nicht bloss geschichtlich abgeschlossene Data, den charakteristischen

Geist ist es, welcher zeugt, weil der Geist die Wahrheit ist. 7 Denn drei
sind es, welche zeugen, 8 der Geist und das Wasser und das Blut, und

Anfangs- und den Endpunkt des messianischen Lebens Jesu, bedeuten. Jesus ist nicht bloss einmal durch Wasser und Blut als Messias gekommen, sondern er ist auch noch immer der Christus mit und in Wasser und Blut (dW, Lck, Ew, Wst), den beiden Lebensbornen seiner Gemeinde, sofern sich die Taufe des Messias in jedem Taufakte, der ein Menschenkind zum Bürger des Himmelreichs macht (Joh $3_{3\ 5}$), wiederholt, und auch das Versöhnungsblut im Abendmahlskelche (I Kor 10_{16}), welcher es aneignet (Joh $6_{51\ 53-58}$), nie versiegt. Insofern weisen „Wasser und Blut" auf die beiden, die Gläubigen von der profanen Welt scheidenden und heiligenden, Mysterien (Lth und seine Nachfolger, aber auch die Tübinger Schule, Klöpper 390 392, Pfl II 500, Bmg 344, Karl 73, Wellhausen 31 und ebenso Keppler, ThQ 1886 S. 3—25), durch welche der Anfangs- und der Endpunkt jener vorbildlichen messianischen Lebenslinie zugleich als die beiden Pole, zwischen welchen sich der innere Lebensgang der Gläubigen bewegt, immer aufs neue vergegenwärtigt werden. So, wahrscheinlich im Anschlusse an Aug, schon Beda: non solum baptizari propter nostram ablutionem dignatus est, ut nobis baptismi sacramentum conservaret ac traderet, verum etiam sanguinem suum dedit pro nobis, sua nos passione redimens, cujus sacramentis semper refecti nutriremur ad salutem.

Wird nun aber 7 fortgefahren: ***Denn*** (zum Beweis der ἀλήθεια des Zeugnisses) ***drei sind es, welche zeugen***, so geschieht solches nur in der Weise eines argumentum ad hominem, um die Dtn 17_6 19_{15} Mt 18_{16} II Kor 13_1 genannte Zeugenzahl in ihrem Maximum (das Minimum Joh 8_{17} stellen die beiden Heilsmerkmale dar) zu erfüllen (Wst). Nur so können jetzt nachträglich auch Wasser und Blut als mystische Bilder der Sakramente selbst zu Zeugen werden, sofern nämlich das sie selbst als Mittel und Vehikel fortgehender Erlöserwirksamkeit bezeugende Prinzip der Geist ist; „an und für sich allein sind sie dies nicht" (Rth). Demnach wird dem Sakramentenkultus eine Deutung zu Teil, welche mit Joh 3_{5-8}, wo das Wasser als blosses Vehikel neben dem Geist verschwindet, bezüglich der Taufe, wie mit Joh 6_{63}, wo das Fleisch durch den Geist Entwertung erfährt, bezüglich des Abendmahls und bezüglich beider mit dem richtigen Verständnisse von Joh 19_{34} stimmt. Beide Mysterien sind Zeugnisse aus Kraft des Geistes, welcher allein der selbständige wirksame Faktor, der Zeuge κατ' ἐξοχήν ist (Dstd, Haussleiter 52).

Wenn sonach in Wahrheit nicht von drei, sondern nur von Einem wirklichen Zeugen die Rede ist, so fällt schon von hier aus ein verdächtiges Licht auf die Worte ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν 8 καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ. Aber diese Stelle begegnet bei keinem der Väter, welche vom 3. bis 5. Jahrh. die Trinitätsfrage verhandelt haben; keine griech. Handschrift vor dem 15. Jahrh. hat sie. Erst gegen 400 taucht sie auf, und zwar in der lat. Kirche, um im Mittelalter in die vg und von da schliesslich in den griech. Text eingeschmuggelt zu werden (vgl. H. Htzm, Einl. [3]23 f. und Künstle, Das Comma ioanneum auf seine Herkunft untersucht 1905; zu letzterem Jülicher, GGA 1905 S. 930—935). Dieses geschmack- und geistlose Einschiebsel ist durch den vom Papste bestätigten Beschluss der Congr. S. Rom. et Univ. Inquis. vom 13. Januar 1897 für authentisch erklärt worden und steht daher bei Katholiken (wie M. Hetzenauer) in entsprechender Geltung. Protestantischerseits hat man sich dagegen nur sehr vereinzelt von seiner Ursprünglichkeit überzeugen können (so findet Kölling, Die Echtheit von I Joh 5_7 1893 S. 3 hier „eine edele und echte Perle des Kanons" und „ein Meisterstück des himmlischen Inspirators"; dagegen Haussleiter, ThLbl 1894 S. 97 f. und Endemann, NkZ 1899 S. 574–581). In Wirklichkeit zerstört es den Zusammenhang, welcher nur darin bestehen kann,

die drei sind einig. [9] Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen, so ist das Zeugnis Gottes grösser; denn dieses ist das Zeugnis Gottes, dass er Zeugnis abgelegt hat über seinen Sohn. [10] Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis in sich; wer Gott nicht glaubt, hat ihn zum Lügner gemacht; denn an das Zeugnis, das Gott über seinen Sohn abgelegt hat, hat er nicht geglaubt. [11] Und das ist das Zeugnis, dass Gott uns ewiges Leben gegeben hat, und dieses Leben ist in seinem Sohn. [12] Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes

dass der erste und eigentliche, daher vorangestellte Zeuge, ***der Geist, und*** die mittelbaren Zeugen, ***das Wasser und das Blut,*** in ihrem Effekt, sofern sie nämlich den Glauben an den Sohn Gottes und seine Erlösungsmacht sicher stellen, zusammentreffen (εἰς τὸ ἕν): ***und die drei sind einig.*** Noch glatter vollzieht sich freilich der Uebergang von 6 zu 8, wenn man die ganze Stelle von den drei Zeugen, sowohl den himmlischen wie den irdischen, als ein belangloses Gedankenspiel im Geschmacke der Zeit streichen dürfte (so Schlt 160. Baljon, Geloof en vrijheid 1887 S. 365 bis 369; Theolog. Studiën 1893 S. 252; Commentaar 249 f.). Vgl. NtTh II 508—510.

Was es um das Zeugnis des Geistes ist, erfährt man im Grunde erst aus 9—12. Zuerst wird **9** mit Bezug auf das zwei- bis dreifache Menschenzeugnis (s. oben) bemerkt: ***Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen*** (Joh 3 11 32 33, anders 5 34), seine rechtliche Gültigkeit unter der Joh 8 17 berührten Bedingung nicht anfechten, ***so ist das Zeugnis Gottes,*** das oben erwähnte dreifache, an Beweiskraft noch ***grösser*** (3 20 4 4), mit Bezug auf Stellen wie Joh 5 36 8 18 10 25. Der vorhin gesetzte Fall, dass es sich für uns um Annahme eines Zeugnisses Gottes handelt, findet nämlich wirklich hier statt (Rth). ***Denn dieses*** (s. zu 1 5) ***ist das Zeugnis Gottes,*** darin fassen sich alle Gotteszeugnisse zusammen, ***dass*** (ὅτι nach ℵAB vg gegen rec. ἥν) ***er Zeugnis abgelegt hat*** (μεμαρτύρηκεν ein in der Gegenwart noch andauerndes Zeugnis) ***über seinen Sohn.*** Dies erinnert jedenfalls an Joh 5 32 37, und gedacht ist zunächst an den einheitlichen Komplex aller in Schrift oder Geschichte nachweisbarer Zeugnisse. Derselbe wird aber **10** zum testimonium spiritus internum, s. 3 24 4 13: ***Wer glaubt an den Sohn Gottes, hat das*** 6—9 besprochene (ebenso Joh 5 34) ***Zeugnis*** (A vg setzen bei τοῦ θεοῦ) ***in sich*** (selbst, ἑαυτῷ nach rec. ℵ): da dasselbe zum Ziel den Glauben hat, trägt der Gläubige es in sich und ist damit seiner Sache innerlich gewiss (Rm 8 16); umgekehrt ***wer Gott*** (A vg τῷ υἱῷ) ***nicht glaubt, hat*** ein- für allemal (Perf.) ***ihn,*** der doch für seinen Sohn Zeugnis ablegte, ***zum Lügner gemacht,*** wie 1 10; ***denn an das Zeugnis, welches Gott über seinen Sohn abgelegt hat, hat er*** durch Zurückweisung desselben ***nicht geglaubt,*** s. zu Joh 3 18 33. Dabei ist der Gedanke keineswegs aufgegeben, dass auch Wasser und Blut fortwährendes Zeugnis ablegen 7 8, sofern der Gläubige nie anders als durch die Taufe einmal und durch das Blut fortwährend gereinigt zu denken ist, er also die Wirkung von beiden stets in sich trägt. Nach dieser Seite der Wirkung zielt dann die Wendung **11**: ***das ist das Zeugnis,*** sein Inhalt, ***dass ewiges Leben Gott uns*** wie verheissen 2 25, so auch ***gegeben hat:*** der Erfolg zeugt für den Urheber. Inwiefern aber solches Zeugnis zum Beweis für die Gottessohnschaft Christi wird, besagen die Schlusssätze: ***dieses Leben ist in seinem Sohne;*** über den Wechsel der artikulierten und unartikulierten ζωή s. zu Joh 1 4. Also **12**: ***Wer den Sohn hat*** (vgl. 2 23), ***hat das Leben; wer*** ihn ***nicht hat, hat das Leben nicht:*** dies die nach Joh 3 15 16 36 formulierte Spitze des brieflichen Zuspruchs, auf welche

nicht hat, hat das Leben nicht. 13 Das habe ich euch geschrieben,
damit ihr wisst, dass ihr ewiges Leben habt, den an den Namen des
Sohnes Gottes Gläubigen. 14 Und das ist die Freudigkeit, die wir zu
ihm haben, dass, so wir etwas nach seinem Willen bitten, er auf uns hört.
15 Und so wir wissen, dass er auf uns hört, was wir nur bitten mögen, so
wissen wir, dass wir die Bitten, die wir von ihm erbeten haben, haben.
16 Wenn jemand seinen Bruder sündigen sieht eine Sünde nicht zum
Tode, so wird er bitten und ihm Leben geben, solchen, die nicht zum
Tode sündigen. Es gibt eine Sünde zum Tode. Nicht von jener sage

alles seit der ersten Erwähnung der ζωή 1 2 3 hinzielte.

Abschluss 5 13–21. Nicht mit 18 (Hth), sondern mit **13** (Ws, Belser 124 f., Bmg 346) beginnt der Briefabschluss schon um der Nachahmung von Joh 20 31 willen: ***Das***, nämlich das 11 12 (Ws), nicht etwa 6–12 (dW) oder gar im ganzen Brief (Wst) Gesagte, ***habe ich euch geschrieben, damit ihr wisst, dass ihr ewiges Leben habt:*** davon aber war nur im unmittelbar Vorangegangenen die Rede. Die Bestimmung für bereits gereifte und entschiedene Christen (s. zu 2 13) hebt der Zusatz noch einmal hervor mit den Worten τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ: Rückgriff auf 3 23 und Nachklang von Joh 1 12. Diese Stellung der Worte (א B pesch) wurde zerstört, indem dieselben schon hinter ὑμῖν angebracht und am ursprünglichen Ort durch καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τ. ὀ. τ. υ. τ. θ. ersetzt wurden (rec. L); eine andere Ausflucht war es, wenn man aus τοῖς πιστεύουσι machte οἱ πιστεύοντες (A vg). An diese Gewissheit, im Glauben das ewige Leben bereits (s. zu 3 15) zu besitzen, knüpft **14** an mit dem, hier aus 3 21 22 wiederholten und nur als Ueberleitung zu 16 in Betracht kommenden, Gedanken: ***das ist die Freudigkeit, die wir zu ihm*** (Gott, nicht Christus) ***haben, dass, so wir etwas nach seinem Willen*** (2 17) ***bitten, er auf uns hört***, s. zu Joh 14 13, vgl. auch Joh 9 31 11 41 42. Inwiefern der Gläubige in solchem Zutrauen zu Gott die Erhörung seiner Gebete hat, besagt **15**: ***so wir wissen*** (über den sprachwidrigen Indikativ s. A. Btm 192. Blass, Gramm. § 65 4), ***dass er auf uns hört*** (dieser Anfangssatz fehlt אA), ***was wir nur bitten mögen, so wissen wir*** auch, ***dass wir die Bitten, die wir von*** (ἀπ' nur אB, wie der Briefsteller, dagegen rec. AL dem sonstigen Gebrauch des Evglsten entsprechend παρ') ***ihm erbeten haben*** (petitiones = res petitas ab eo), ***haben***. „Das Akumen der Rede liegt darin, dass in der wahren Zuversicht zu Gott das Nichthaben durch das Gebet sich unmittelbar in das Haben verwandelt" (Ws). Bei der ganzen Bemerkung 11 15 war es zumeist abgesehen auf die Anwendung **16**. Hier nämlich ist nicht etwa nur vorläufig von einem Ausnahmefall, für welchen die in der Gebetserhörung liegende Bewährung der Heilsgewissheit nicht gilt (Ws), sondern ex professo von der, der Kraft und Erhörlichkeit des Gebetes gesteckten, Grenze (Ebr) die Rede. Sogar Fürbitte für fehlende Brüder, d. h. Gemeindeglieder, darf nicht in allen Fällen geschehen. Vielmehr hat als Richtschnur zu gelten: ***Wenn jemand seinen Bruder sündigen sieht eine Sünde*** (ἁμαρτάνειν ἁμαρτίαν wie Lev 5 6 10 13 Ez 18 24) ***nicht*** (subjektive Negation μή, weil die Sache in das Urteil des Betreffenden gestellt ist) ***zum Tode, so wird er bitten***, Fürbitte leisten, wie Jak 5 15 16. ***und*** (nicht Gott, da kein Subjektswechsel angedeutet ist; also dieselbe Vorstellung wie Jak 5 19 20; anders Klöpper. ZwTh 1900 S. 587 f.) ***wird ihm Leben geben***, nämlich ***solchen*** (inkorrekte Apposition zu dem Singular αὐτῷ).

ich, dass man bitten solle. [17] Jede Ungerechtigkeit ist Sünde, und es gibt Sünde nicht zum Tode. [18] Wir wissen, dass jeder, der aus Gott gezeugt ist, nicht sündigt, sondern wer aus Gott gezeugt ist, der be-

die nicht zum Tode sündigen. Dabei muss sich der Betende aber stets gegenwärtig halten, dass es *eine Sünde zum Tode* gibt, d. h. eine solche, die zum Tode führt, wie Joh 11 4 ἀσθένεια πρὸς θάνατον. Da sonst im Briefe vom Tod nur 3 14 die Rede ist, handelt es sich, entsprechend jenem μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν um einen Rückfall in die ursprüngliche Unseligkeit (Grill I 302). Als unwiderrufliche Sünde erscheint sonach der Abfall von Christus, wofür es keine Remedur gibt, Hbr 6 4—8 10 26—31. Diese Deutung wird durch den Charakter und Zweck des ganzen Briefes bestätigt, sofern derselbe ja durchgehends warnt vor dem Widerchristentum, vor der Verleugnung des im Fleisch erschienenen Sohnes, welche die Verleugnung des Vaters in sich schliesst. Wo die Verbindung mit den Lebensbornen 1 7 5 6 abgeschnitten ist, ist „der Tod" unvermeidlich und jeder Versuch unnütz, ja gefährlich, welcher etwa von gläubiger Seite gemacht werden wollte, die Gemeinschaft noch aufrecht zu erhalten (Klöpper 590 f.). Die „Sünde zum Tode" (vgl. den Exkurs über die patristische Exegese bei Wst), die also keineswegs (wie Häring 196 meint) unmittelbar eine „Parallele zu der unvergebbaren Sünde der Geisteslästerung" (s. zu Mc 3 28—30 = Mt 12 31 32 = Lc 12 10) darstellt, wiewohl sie mit ihr die gleiche Anknüpfung an der at. Unterscheidung Num 15 29—31 (vgl. 18 22 ἁμαρτία θανατηφόρος) hat, ist da und macht auch die letzte Aeusserung der Liebe, die Fürbitte für den gefallenen Bruder, zur Unmöglichkeit: *nicht von jener sage ich, dass man*, der betreffende „Jemand", dafür *bitten solle*: ἐρωτᾶν hier synonym gebraucht mit αἰτεῖν oder αἰτεῖσθαι; s. zu Joh 17 9, welche Stelle hier einen, vielleicht mildernden, Kommentar findet (O. Htzm 169). Erst aus dieser, in der Richtung von Mt 18 17 gehenden, Verleugnung von Mt 5 44 13 29 30 Lc 23 34 erhellt die ganze Schärfe, welche der kirchlich-gnostische Gegensatz zur Zeit des Briefstellers gewonnen hatte (Bmg 347). Um die Bekehrung eines Abgefallenen bitten, hiesse sich um einen Erfolg bemühen, von welchem man selbst weiss, dass er nicht eintreten wird: das kann aber weder zur Förderung der Gebetsfreudigkeit, noch auch überhaupt zur Erhaltung der inneren Wahrheit und Einheit mit sich selbst dienen. Eine Unterscheidung der Sünden wird daher im Interesse des Gebetslebens **17** noch einmal grundsätzlich getroffen: *Jede Ungerechtigkeit* (ἀδικία wie 1 9) *ist Sünde* (Umkehr der Begriffsordnung 3 4), also nicht leicht zu nehmen. Aber bei diesem weiten Umfange des Begriffes der Sünde bleibt gerade auch der Fürbitte der weiteste Spielraum (Ws): *und es gibt Sünde nicht zum Tode*, von der es also, wie von eingetretener Störung oder Unterbrechung, eine Umkehr gibt 2 1 2. Hier bleibt dann das 16 in hoffnungsvoller Richtung Gesagte in Geltung. Wie aber 2 3 5 und 3 19—22 der Blick von dem empirischen sofort wieder zu dem normalen Bestand des Christenwesens sich herüberwendet, so geschieht zum Schlusse auch **18** (Ws) mit den Worten: *Wir wissen, dass jeder, der aus Gott gezeugt ist, nicht sündigt* (Wiederholung von 3 6—10). Wie um die Grundzüge der richtigen Gnosis unverrückt festzustellen, schliesst der Brief mit einem von hohem, heiligen Selbstgefühl zeugenden (Häring 197 f.) dreimaligen οἴδαμεν (vgl. 3 2 14), deren erstes sich auf den spezifisch sittlichen Charakter und Zweck der Heilsoffenbarung bezieht. Auf ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ folgt 18 b ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ. Aus dem Wechsel der Tempora wie aus der Tatsache, dass ὁ γεννη-

wahrt sich, und der Böse rührt ihn nicht an. [19] Wir wissen, dass wir aus Gott sind, und die ganze Welt liegt im Bösen. [20] Wir wissen aber, dass der Sohn Gottes gekommen ist und uns ein Verständnis gegeben hat, dass wir den Wahrhaftigen erkennen; und wir sind in dem Wahr-

θεῖς ἐ. τ. θ. nur hier begegnet, hat man geschlossen, dass es sich nicht beide Male um das gleiche Subjekt handeln könne. Vielmehr sei unter ὁ γεννηθ. ἐκ τ. θ. Christus zu verstehen und (mit AB) αὐτόν zu lesen: Christus bewahrt ihn, den γεγεννημένος ἐκ τ. θ. (Wst. Plm. Lias. Schlatter, Erläuterungen z. NT IV 231. Wohlenberg, NkZ 1902 S. 233—240). Aber die LA αὐτόν steht nicht sicher. ℵ rec. haben ἑαυτόν (über d. Bezeugg. s. Wohlenberg 233 ff.). Und ein fast unüberwindlich starker Eindruck spricht gegen die Annahme einer Vertauschung des Subjektes. Der Wechsel der Tempora ist keineswegs unerklärbar: „Wer einmal aus Gott gezeugt ist, erhält in Kraft der göttlichen Gnadenwirkung das durch jene Zeugung entstandene Wesen aufrecht und wird so ein γεγεννημένος" (Ws). Hat man als Subjekt auch in 18b den Gläubigen anzusehen, so kann man αὐτόν auf Gott beziehen (Wzs, Karl 79). Noch besser passt freilich ἑαυτόν (auch von Ws bevorzugt): er *bewahrt sich* selbst. Wie sein ganzes Tun grundsätzlich nicht im Sündendienste steht (οὐχ ἁμαρτάνει), so bedeutet es insonderheit Aufsicht und Obhut, Bewahrung vor der Infektion der Welt, Jud 21 Jak 1 27 I Tim 5 22. Dieses Ziel wird er aber auch erreichen: *der Böse*, wie 2 13, *rührt ihn nicht an;* vgl. denselben Ausdruck der Siegesgewissheit im Munde Jesu Joh 14 30. Das zweite οἴδαμεν **19** auf den absoluten Gegensatz, der zwischen Gemeinde und Welt besteht, zu beziehen (Hth), wird durch den Mangel eines ἡμεῖς, bzw. einer Adversativpartikel, allerdings erschwert (Ws). *Wir wissen, dass wir aus Gott sind,* wie 4 4 6, *und die ganze Welt,* wie 2 2, *liegt im* Machtbereich des *Bösen:* beide Sätze entsprechen dem Hauptgedanken von 18 mit spezieller Anwendung auf die Glieder der Gemeinde (Ws). Die letzteren vermag der Böse (s. zu Mt 6 13 Joh 17 15) auch nicht einmal zu berühren, die übrigen gehören ihm dafür ganz und gar: sachlich also doch jener Gegensatz! Das dritte οἴδαμεν **20** hat entweder ein καί vor oder ein δέ hinter sich (jenes in A, dieses in ℵB); es gilt der grossen Heilstatsache und den aus ihr fliessenden Errungenschaften der christl. Grunderfahrung: *Wir wissen aber, dass der Sohn Gottes gekommen* und inmitten der Seinigen noch immer da *ist* (s. über ἥκει zu Joh 8 42) *und uns ein Verständnis* (διάνοια sonst nicht bei Joh, aber vgl. Eph 1 18 „geöffnete Augen des Verständnisses") *gegeben hat, dass wir den Wahrhaftigen,* wie Joh 17 3, *erkennen* (also ἵνα κτλ. gleich εἰς τὸ εἰδέναι Eph 1 18, nicht von δέδωκεν abhängig): über das fehlerhafte γινώσκομεν (ℵ ABL gegen rec. γινώσκωμεν) s. zu Joh 17 3. Ein anderer Weg zur Gotteserkenntnis ist nach 4 12 Joh 1 18 14 9 undenkbar. Mit abermaliger (vgl. 18 19) Auflösung der Struktur wird fortgefahren: *und wir sind in dem Wahrhaftigen,* nämlich dadurch, dass wir *in seinem Sohne Jesus Christus* sind, vgl. 2 23. Uebersetzt man dagegen appositionsweise: „in dem Wahrhaftigen, nämlich in seinem Sohne" (Ws), so wird freilich die Beziehung des folgenden οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός auf Christus vollends unvermeidlich (Athanasius, reformatorische und orthodoxe Ausl.) Das entspräche etwa dem Schlusse Joh 20 28. Aber wenigstens in der Absicht, verstanden zu werden, kann niemand zwei Subjekte in einem Atem mit ὁ ἀληθινός bezeichnen (Bschl, NtTh II 415 423). Daher wird οὗτος, das auch II Joh 7 keineswegs dem nach der Wortstellung näch-

haftigen, in seinem Sohne Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben. [21] Kindlein, hütet euch selbst vor den Abgöttern.

sten Namen gilt, auf den, durch Christus vermittelten, in ihm ganz offenbar und durchaus zugänglich gewordenen Gott zu beziehen sein (neuere Ausl.). Schwerlich lässt auch die johann. Theologie eine anderweitige Beziehung des artikulierten θεός zu; s. zu Joh 1 1 18. Dagegen ist der Artikel vor ζωή (rec.) zu streichen: *und ewiges Leben,* Nachklang von Joh 17 3 und zu verstehen nach 5 11 12. Der wahre Gott, seine Erkenntnis, ist für uns ewiges Leben. Man steht schliesslich wieder vor dem Thema περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς 1 1. Der Gesamtinhalt des Briefes fasst sich zusammen in dem positiven Bekenntnisse zum wahren Gott und, als der negativen Kehrseite dazu, im warnenden Hinweise auf alles, was nicht Gott ist, aber Anbetung verlangt. So treten dem dreimal angerufenen ἀληθινὸς θεός **21** zum Schlusse die εἴδωλα gegenüber. ***Kindlein, hütet euch selbst*** (ἑαυτά gegen rec. A ἑαυτούς) ***vor den Abgöttern,*** zu welchen jedenfalls auch die gnostischen Wahngebilde gehören: nachdrucksvolle Geltendmachung des Gebotes Ex 20 3 4, vgl. I Th 1 9 I Kor 10 14. Ebenso hatte der Brief 1 5 mit Geltendmachung des richtigen Gottesbegriffes begonnen.

Die beiden kleinen Briefe.

Die beiden kleinen Briefe stellen ein zusammengehöriges Paar dar; sie sind Zwillingsgeschwister (II Joh 1 = III Joh 1 II Joh 4 = III Joh 3 II Joh 12 = III Joh 13 14), und stammen gewiss aus derselben Feder (gegen SCHLEIERMACHER, Einleitung 400. SPÄTH, Protestantenbibel NT 919 f. 923 f. C. CLEMEN, ZntW 1905 S. 278). Ihr Umfang ist so völlig gleich, dass man vermuten darf, der Verf. habe „zwei Papyrusblätter von gleichem Format für diese beiden Briefe benutzt" (ZN II 581 584). Das Wenige, was sie von Lehrgehalt bieten, fällt mit dem Inhalte von I Joh zusammen, wie sie auch mit Joh und I Joh übereinstimmen in Bezug auf eigentümliche Ausdrücke (z. B. μένειν und περιπατεῖν ἔν τινι, ὁρᾶν θεόν, ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, ἀληθής und ἀλήθεια, ἔχειν und ἀκούειν ἀπ' ἀρχῆς, ὁμολογεῖν, ἀντίχριστος, μαρτυρεῖν, ἐντολὴ καινή), Redeweisen (ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη, Definitionen mit αὕτη . . . ἵνα; vgl. die Konstruktion von οὔτε . . . καί Joh 4 11 und III Joh 10), Ideenassoziationen (z. B. Gedankenfortschritt durch einfache Nebeneinanderstellung von Bejahung und Verneinung) und paul. Reminiszenzen (s. zu II Joh 6 III Joh 2 6 8). Auch der Zweck ist im allgemeinen derselbe: Bestärkung der Leser in der Wahrheit und Liebe (II Joh 1—6 III Joh 3 4 6 8) und Warnung vor der häretischen Gnosis; den gemeinsamen Zeithintergrund teilen sie mit der Didache, s. zu II Joh 10 III Joh 5—8. Andererseits treten die kleinen Briefe dem grossen in mancherlei sprachlichen Abweichungen gegenüber; s. zu II Joh 7 9 10 11 III Joh 4 5 9 10. Namentlich aber sind die beiden kleinen Briefe, anders als der grosse, als wirkliche Briefe gedacht und weisen Anfang und Schluss auf. Die Einwendungen, die man dagegen erhoben hat, dass der Verf. von II und III Joh mit dem von I Joh und Evgl identisch sei (z. B. PFL II 449, JÜLICHER 218 f., besonders energisch SCHWARTZ, Tod der Söhne Zeb. 47 f. 52 f.), sind daher nicht unbegründet. Im Unterschied von dem grossen machen die kleineren Schreiben mit ὁ πρεσβύτερος in der Aufschrift einen Verf. kenntlich, sei es nun, dass mit dieser, für nachapost. Autoritäten besonders in Kleinasien üblichen, Würdestellung (vgl. Iren. III 33 3 36 2) im Gegensatz zum Apostel der ephesische Presbyter Johannes (vgl. H. HTZM, Einl.[3] 470—475 482) angedeutet sein soll (alte und neue Ausl.), sei es, dass in solcher Bezeichnung sich noch die ursprüngliche Eigenschaft des ephesischen Johannes, der später erst zum Apostel erhoben wurde, kund gibt (LIPSIUS, Die apokryphen Apostelgeschichten I 352). Da der Briefsteller auch ohne Namennennung als allgemein bekannt gilt, ist darunter jedenfalls die, in ihrer Art einzig dastehende, leitende Autorität gemeint, welche in der Erinnerung der kleinasiatischen Kirche lebte. Für die Vermutung (SCHWARTZ, a. a. O. 47 51), die Briefchen seien echte Billets eines kleinasiatischen Presbyters, dessen Name aus den Ueberschriften getilgt worden wäre, um sie in Verbindung mit dem Presbyter Johannes bringen zu können,

liegt kein durchschlagender Grund vor. Die alte Kirche hat sich nicht so rasch, wie hinsichtlich I Joh, entschlossen, II und III Joh dem Apostel zuzuschreiben. Origenes bezeugt solche Zweifel (bei Euseb. KG VI 25 10) und sein Schüler Dionysius erwähnt der eigentümlichen Bezeichnung des Verf., ohne jedoch darauf ein Urteil bezüglich der Verfasserschaft von II und III Joh zu gründen (VII 25 10 11). Eusebius gelangt ebensowenig zu einem entschiedenen Urteil. Bald gehören die Briefe dem Apostel (Dem. ev. III 5 88), der jedenfalls I Joh geschrieben hat (KG III 24 17 25 2), bald als ἀντιλεγόμενα entweder ihm oder einem Gleichnamigen an (KG III 25 3). Weder die syrische noch die lateinische Kirche haben die zwei Briefe von Anfang an. Die überwiegende Ansicht war nach Hieronymus (Cat. 9 und 18), dass der Presbyter sie geschrieben habe, daher im Decretum Damasi: alterius Johannis presbyteri epistolae duae. Uebrigens behandeln alle diese Schriftsteller unsere Briefe als ein Paar, während zuvor II Joh einen gewissen Vorsprung vor III Joh besass (s. zu II Joh 7 11). Auf jeden Fall aber empfängt das Zurückbleiben der beiden kleinen Briefe durch die seltsame Verfasserangabe, durch ihren (wenigstens scheinbaren) Charakter als Privatschreiben und durch einen verhältnismässig geringen Gehalt an Gedanken einigermassen Erklärung.

Der zweite Brief.

Einleitung.

Als Empfängerin wird II Joh 1 ἐκλεκτῇ κυρίᾳ genannt. Fasst man dieselbe als einzelne Matrone, so stellt sich die Frage, ob ihr Name überhaupt genannt wird. Verneinendenfalls haben sie Knauer (StKr 1833 S. 452 f.) Maria (Joh 19 27), Volkmar (D. Evglien 560) Martha (κυρία = domina = Martha) genannt, während Kaulen (Einleitung in d. h. Schr. A u. NT[3] 577), Poggel (D. 2. u. 3. Brief d. Ap. Joh 1896 S. 127—132) auf einen Namen verzichten und an eine Christin denken, zu deren Bezeichnung der Ausdruck „auserwählte, christliche Frau" genügte. Besitzt sie aber einen Namen, so wird dieser nicht in ἐκλεκτῇ (Clem. Alex. bis J. R. Harris, Exp 6. ser. III 1901 S. 202 f.), was angesichts von 13 auf zwei Schwestern desselben Namens führen würde, sondern in κυρίᾳ (gebräuchlicher Frauenname) schon darum gefunden werden müssen, weil dieselbe Anrede 5 wiederholt ist (Pseudo-Athanasius, Bengel, Lck, Dstd, Credner, Ebr, dW, Brk). Nur wäre dann κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ zu erwarten (III Joh 1 Rm 16 13 Phm 1). Aber mit der unter allen diesen Voraussetzungen nötig werdenden Hypothese, der Presbyter habe ihre Söhne kennen gelernt und wünsche ihr zu dem gläubigen Sinne derselben Glück, stimmt nicht 1) der Wechsel von Singular und Plural, überhaupt der ganze Inhalt des Eingangs 1—3 und des Schlusses 12 13; 2) die Anrede an verschiedene, offenbar erwachsene, Personen 6 8 10 12; 3) speziell 5 ἐρωτῶ σε κυρία ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Schlechterdings muss die

„auserwählte Herrin" wie die „Miterwählte in Babel" I Pt 5 13 als eine Gemeinde, genannt κυρία entweder überhaupt = domina (Ws) oder besser nach ihrem Verhältnis zu dem ihr angetrauten κύριος (Eph 5 32 Joh 3 29), die τέκνα aber, mit welchen sie gewissermassen identisch erscheint, müssen als Gemeindeglieder verstanden werden (so schon CASSIODORIUS, neuerdings z. B. Ew. BR. HTH. WOLF. WZS. WS. LDT. ZN II 582 584 f. HRK, TU XV 3b 1897 S. 22. v. WILAMOWITZ, Hermes 1898 S. 531. GIBBINS, Exp 6. ser. VI 1902 S. 228—236. BARTLET, Journal of Theol. Studies 1905 S. 209. BALJON, z. St. BELSER 136 139. BMG 349; auch PFL II 397. JÜLICHER 216). Eine bestimmte Gemeinde namhaft zu machen, ist unstatthaft. Am wenigsten empfiehlt sich Rom (CHAPMAN, Journal of Theol. Stud. 1904 S. 357 ff. 517 ff.). Eher könnte unter der angeredeten Gemeinde jede vorhandene Gemeinde sich selbst verstehen und insofern auch die ganze Kirche gemeint sein (HIERONYMUS, Ep. 123 12, bzw. 11 ad Ageruchiam. HGF. MANGOLD bei BLK 779 f. P. W. SCHMIEDEL II 37. C. CLEMEN, ZntW 1905 S. 278). Darum ist die κυρία von allen Christen geliebt 1, hat die Wahrheit bleibend in sich 2, während von ihren Kindern nur einige sind, die auch in der Wahrheit wandeln 4. An diese wird 5 das Gebot der Liebe gerichtet, ganz wie I Joh 2 7 8. Vollends beweisen τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς 13, welche den früher (1 und 4) erwähnten, eigenen Kindern der Kyria entsprechen, dass hier aus der Mitte einer Gemeinde Grüsse an eine andere gerichtet werden. Sonach schliesst sich der Verf., wie mit der Selbstbezeichnung als πρεσβύτερος an den συμπρεσβύτερος I Pt 5 1 (als ein Apostel könnte er mithin ebenso gut gedacht sein), so mit der ἐκλεκτή an ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή I Pt 5 13 (vgl. 1 1 ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις) an, was schon CLEMENS in den Adumbrationes bemerkt: secunda Joannis epistola . . . scripta . . . est ad quandam Babyloniam Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae.

Die Tendenz des Briefes ist direkt gegen Doketen (s. zu 7) gerichtet; dieselben werden bezeichnet als „Fortschrittsleute" (9 πᾶς ὁ προάγων), welchen gegenüber aller Verkehr, zumal auch jegliche Uebung von Gastfreundschaft 10 untersagt wird. Hier liegt offenbar der Schwerpunkt des Briefes. Der Riss zwischen der Kirche und dem Gnostizismus ist eingetreten (anders noch Tit 3 10) und soll verewigt werden.

Der zweite Brief.

[1] Der Aelteste an die auserwählte Herrin und ihre Kinder, die ich in Wahrheit liebe, und nicht allein ich, sondern auch alle, welche die Wahrheit erkannt haben, [2] um der Wahrheit willen, die in uns bleibt und bei uns sein wird in Ewigkeit. [3] Mit uns wird sein Gnade, Erbarmen, Friede von Gott dem Vater und von Jesus Christus dem Sohn des Vaters, in Wahrheit und Liebe. [4] Ich habe mich sehr gefreut, dass ich unter deinen Kindern gefunden habe, die in Wahrheit wandeln,

Adresse und Gruss. 1—3. Während man ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, da wo man es richtig auf eine Gemeinde deutet, in der Regel übersetzt: auserwählte Herrin (Zn II 582, Jülicher 216, Belser 137, Bmg 349), hat man das Verhältnis neuerdings umgekehrt (Gibbins, Exp 6. ser. VI 1902 S. 228 ff.), ἐκλεκτή entsprechend I Pt 5 13 selbständig gemacht, κυρία dagegen als Adjektivum genommen (auch C. Clemen, ThLZ 1905 S. 260; s. dazu J. R. Harris, Exp 6. ser. III 1901 S. 194 ff.), das die Würdestellung der Auserwählten (prophetischer Stil) zum Ausdruck bringen solle. Das maskulinische Relativ οὕς nach τέκνοις erklärt sich daraus, dass an Gemeindeglieder gedacht ist (Ws, Belser 139). Sie geniessen Liebe ἐν ἀληθείᾳ (s. zu I Joh 3 18) nicht nur von seiten des Schreibers sondern ebenso von seiten aller derer, ***welche*** als Glieder der rechtgläubigen Gottesgemeinde ***die Wahrheit erkannt haben*** (vgl. I Joh 2 3 21). Das Motiv dieses Liebens gibt **2** an: ***um der Wahrheit***, richtigen Gotteserkenntnis, ***willen, die in uns bleibt*** (vgl. I Joh 2 4 24 3 15), ihre dauernde und feste Wohnung in unserer Mitte hat (A liest ἐνοικοῦσαν) ***und bei uns*** (μετά wie I Joh 2 19 4 17) ***sein***, von uns festgehalten werden ***wird in Ewigkeit***, wie Joh 14 16. Als selbständiger Satz folgt unter Wiederholung der letzten Worte **3**: ***Mit uns*** (ἡμῶν ℵBL statt rec. ὑμῶν) ***wird*** und soll ***sein*** (ein Votum) ***Gnade*** (bei Joh nur 1 14 16 17, vgl. Apk 1 4 22 21, ursprünglich zu Hause in den paul. Briefeingängen), ***Erbarmen*** (s. zu Jud 2) ***und Friede*** im Sinne von Joh 14 27 ***von*** (παρά statt des paul. ἀπό) ***Gott dem Vater und von*** (dem Herrn, nach rec. ℵ) ***Jesus Christus, dem Sohne des Vaters*** (sofortige Betonung des Hauptgegenstandes des Glaubens) ***in Wahrheit und Liebe:*** rechter Glaube und Bruderliebe (s. zu I Joh 3 23) sind die Lebenselemente der Gemeinde: dem paulinisch gearteten Gruss wird damit der johann. Stempel beigedrückt.

Warnung und Verhaltungsmassregeln bezüglich der aus dem Gemeindeverband Ausgeschiedenen. 4—11. Zunächst ist zu konstatieren, dass die Exegese von 4—6 bis auf die Stunde ein weitgehendes Ratespiel darstellt und es auch schwerlich je über diesen Stand hinausbringen wird, weil die ganze Stelle ein der logischen Zergliederung unzugängliches Aggregat von Erinnerungen aus I Joh darstellt (vgl. Schleiermacher, Einleitung ins NT 399). Wie in paul. Briefen üblich ist, beginnt **4** mit Anerkennung des

wie wir ein Gebot vom Vater empfangen haben. 5 Und nun bitte ich
dich, Herrin, nicht als ob ich ein neues Gebot dir schreibe, sondern
welches wir von Anfang hatten, dass wir einander lieben sollen. 6 Und
das ist die Liebe, dass wir wandeln sollen nach seinen Geboten. Das
ist das Gebot, dass, wie ihr gehört habt von Anfang, dass ihr darin
wandeln möget. 7 Denn viele Verführer sind ausgegangen in die Welt,
die Jesus Christus, den im Fleisch kommenden, nicht bekennen. Dieser

rühmlichen Tatbestandes: ***Ich habe mich sehr*** darüber ***gefreut***, wie III Joh 3, vgl. Lc 23 8, ***dass ich unter deinen Kindern*** solche (s. zu Joh 7 40) ***gefunden habe, die in*** (der: zu ergänzen, wenn wie 3 die göttliche Wahrheit der Lehre gemeint sein sollte, Poggel 140, Belser 143; vgl. III Joh 4) ***Wahrheit*** (adverbiell, wie 1 nach Ws, Bmg 350) so ***wandeln, wie wir ein Gebot vom Vater empfangen haben*** (vgl. Joh 10 18), wobei entweder nur an das durch den Sohn vermittelte Liebesgebot I Joh 4 21 (Lck) oder an das, es mit dem rechten Glauben verbindende, Doppelgebot I Joh 3 23 (Dstd) zu denken ist. Auf letzteres weist der Schluss von 3, überhaupt die Abzweckung der ganzen Stelle (s. zu 9), auf ersteres dagegen der unmittelbare Fortgang **5**: ***Und nun*** (νῦν nach gewöhnlicher Ausl. logisch, vgl. I Joh 2 28) ***bitte ich dich***, fordere ich dich auf (das Präsens nach dem Aorist ἐχάρην scheint vielmehr auf temporelle Fassung des νῦν zu weisen; so dW, Lck, Ws, Belser 143), ***Herrin, nicht als ob ich ein neues Gebot dir schriebe, sondern*** ein solches, ***welches wir von Anfang hatten, dass*** (ἵνα κτλ. exponiert das ἐντολὴν γράφων, wie I Joh 3 23, vgl. Ws, Belser 143 gegen die gewöhnliche — zuletzt Poggel 141 — Verbindung mit ἐρωτῶ σε, dem sie aber freilich den, sonst mangelnden, Objektsatz verschaffen würde) ***wir einander lieben sollen:*** Wiederholung aus I Joh 2 7 3 11. Mit ähnlicher Inversion der Faktoren eines logischen Verbandes, wie I Joh 5 2 und 17 Beispiele vorliegen, fährt **6** wie im Zirkel (Bmg 350) fort: ***das ist die Liebe*** (nach dem Vorigen: zu den Brüdern, dagegen nach der Parallele I Joh 5 3 die Liebe zu Gott), ***dass wir wandeln sollen nach*** (paulinisch) ***seinen Geboten***. Nur dann entsteht ein Gedankenfortschritt, wenn man die eine ἐντολή, das Liebesgebot, von den ἐντολαί, den einzelnen Pflichten, in deren Erfüllung sich die Liebe bewähren muss, unterscheidet (Poggel 141 f.). Hier wie 4, worauf zurückgegriffen wird, schillert der Begriff der ἐντολή zwischen Liebesgebot 5 und korrektem Glauben und Bekenntnis 7. Auf dem Uebergang von der einen zur andern Seite an der Sache steht das folgende: ***Das*** (ganz wie I Joh 3 23) ***ist das Gebot, dass*** (dieses erste ἵνα nach אA gegen BL), ***wie ihr gehört habt von Anfang*** (wie I Joh 2 24), ***dass*** (wiederholt) ***ihr darin*** (im Gebote nach Sander und Ws, dagegen nach allen anderen, zuletzt Poggel 142, Belser 144 = ἐν τῇ ἀγάπῃ) ***wandeln*** (s. zu III Joh 4) ***möget***. Wenn nun **7** als Begründung der wiederholten Einschärfung des Gebots ein Hinweis auf das Vorhandensein von Vertretern einer falschen Lehre folgt, welcher sich übrigens gleichfalls nur als Nachklang der parallelen Warnungen I Joh 2 18 19 4 1–3 versteht, so kann dies nur geschehen, weil sich der Begriff des Gebotes vom einen der namhaft gemachten Momente zum andern verschoben hat (Bmg 350): ***Denn viele Verführer*** wie I Joh 2 26 ***sind ausgegangen*** (ἐξῆλθον nach אB oder ἐξῆλθαν nach A, gegen rec. L εἰσῆλθον), wie I Joh 2 19 4 1, ***in die Welt, die Jesus Christus, den im Fleisch kommenden*** (bekenntnismässige Bezeichnung statt „gekommenen“ I Joh 4 2), ***nicht bekennen. Dieser*** (Singular mit Beziehung auf I Joh 2 18) ***ist der***

ist der Verführer und der Widerchrist. [8] Habt Acht auf euch selbst, damit ihr nicht verliert, was ihr erarbeitet habt, sondern vollen Lohn empfangt. [9] Jeder, welcher voranschreitet und nicht bleibt in der Lehre von Christus, hat Gott nicht. Wer in der Lehre bleibt, der hat sowohl den Vater als den Sohn. [10] Wenn Jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht führt, den nehmt nicht auf ins Haus und grüsst ihn nicht; [11] denn, wer ihn grüsst, nimmt teil an seinen bösen Werken.

[12] Wiewohl ich euch vieles zu schreiben hätte, so wollte ich nicht mittelst Papier und Tinte, sondern hoffe, zu euch zu kommen und von

Verführer und der Widerchrist. Erst mit dieser, schon Iren. III 16 8 zitierten, Stelle ist Klarheit in die Rede gekommen; sachgemäss folgt auf die Zeichnung der Gefahr die Warnung **8**: ***Habt Acht auf euch selbst***, wie Mc 13 9. Zur Konstruktion vgl. I Kor 16 10, zur Sache Joh 4 36—38 6 27—29: ***damit ihr nicht verliert***, zu Grunde richtet (ἀπολέσητε אAB gegen L rec. ἀπολέσωμεν), ***was ihr*** an geistigem Wohlstand bereits gewonnen und ***erarbeitet habt*** (εἰργάσασθε Iren. III 16 8, אA gegen B rec. εἰργασάμεθα, in welchem Falle an die Arbeit der Apostel zu denken ist, I Kor 3 8 9), ***sondern vollen Lohn*** (vgl. Mt 5 12) ***empfangt*** (ἀπολάβητε אAB gegen rec. L ἀπολάβωμεν). J. R. Harris (a. a. O. 200—202) findet hier allzu scharfsinnig ein Zitat aus Rt 2 12, wodurch die Frau, an die das Billet gerichtet sei, als „eine zweite Ruth", d. h. Proselytin, Heidenchristin, wahrscheinlich Witwe charakterisiert werde. Vollends erhellt **9** zur Evidenz, dass dem Briefsteller die kirchliche Lehre als Gebot vorschwebt und die vorangegangene Einmischung der Bruderliebe nur johann. Herkommen war: ***Jeder, welcher voranschreitet*** (προάγων אAB gegen rec. L παραβαίνων) ***und*** eben damit ***nicht bleibt in*** den Grenzen ***der*** apostolischen ***Lehre von Christus*** (eigentümlicher Ausdruck, vgl. Joh 7 16 17; nicht gen. subj.: Wst, Ldt, Wzs, Poggel 146), die ihm vielmehr ein überwundener Standpunkt ist, ***hat Gott nicht***, statt I Joh 2 23 „hat den Vater nicht". Dagegen ***wer in der Lehre*** (rec. τοῦ Χριστοῦ fehlt אAB) ***bleibt, der hat sowohl den Vater als den Sohn.*** Erst nach dieser Vorbereitung tritt der Verf. **10** mit dem eigentlichen Zweck des ganzen Schreibens hervor: ***Wenn jemand*** (statt εἴ τις steht I Joh 2 1 15 4 20 5 16 wie in Joh ἐάν τις) ***zu euch kommt und diese Lehre nicht führt*** (διδαχὴν φέρειν nur hier), ***den nehmt nicht auf ins Haus:*** statt εἰς οἰκίαν steht Joh 19 27 εἰς τὰ ἴδια; vgl. II Tim 3 6. Die gleichen Vorsichtsmassregeln gegen reisende Lehrer finden sich Did. 11 2. Die Pflicht der Gastfreundschaft Rm 12 13 Hbr 13 2 I Tim 3 2 Tit 1 8 wird Irrlehrern gegenüber ausser Kraft gesetzt; das stimmt zu I Joh 5 16. Wie unheilbar der Riss bereits geworden war, erhellt vollends aus ***und grüsst ihn nicht*** zum Abschied, wenn der Abgewiesene weiter ziehen muss. Denn jedes Liebeszeichen würde nach **11** Mitverantwortlichkeit nach sich ziehen, Legitimation einer schlechten Sache sein: ***denn wer ihn grüsst, der nimmt Teil*** (statt κοινωνεῖν steht I Joh 1 3 6 7 κοινωνίαν ἔχειν) ***an seinen bösen Werken***, worunter wohl nicht die, den Irrlehrern Schuld gegebene, Unsittlichkeit, sondern die, infolge der gnostischen Propaganda drohende, Verwüstung der Gemeinde zu verstehen ist; vgl. Jud 23 I Tim 5 22. Unsere Stelle zitiert beifällig schon derselbe Irenaeus I 16 3, welcher seinem Johannes auch eine damit übereinstimmende Praxis dem Cerinth gegenüber beilegt III 3 4.

Schluss. 12 13. Mehr will der Verf. **12** für jetzt nicht schreiben, da

Mund zu Mund zu reden, auf dass unsere Freude erfüllt sei. [13] Es grüssen dich die Kinder deiner Schwester, der Auserwählten.

er die Leser, wie er sie schon einmal kennen gelernt hat 4, demnächst wieder besuchen wird. Was er noch auf dem Herzen hat, will er ihnen nicht vermitteln durch ***Papier*** (χάρτης Jer 36 23) ***und Tinte*** (III Joh 13 II Kor 3 3; über die Schreibmaterialien s. JÜLICHER 519 f.), ***sondern*** (ἀλλά nach ℵBL, nicht ἐλπίζω γάρ A vg) er hofft, ***zu*** ihnen ***zu kommen*** (γενέσθαι im Sinne von Joh 6 21 25 nach ℵAB, nicht ἐλθεῖν L rec.) ***und Mund zu Munde***, in herzlicherer Weise des Austausches, wie III Joh 14 nach Num 12 8, mit ihnen ***zu reden: auf dass unsere*** (ἡμῶν nach ℵL rec., aber vielleicht aus I Joh 1 4 gegen ὑμῶν AB vg) ***Freude erfüllt sei.*** Zu **13** s. Einl.

Der dritte Brief.

Einleitung.

Der Zweck des dritten Briefes liegt nach 5—8 in der Empfehlung der Gastfreundschaft gegen wandernde Glaubensboten. Dieselben sollen gut aufgenommen und freundschaftlich weiter geleitet werden. Die Gemeinden und insonderheit ihre Vorsteher sollen sich dieser Pflicht erinnern. Als abschreckendes Beispiel wird ihnen 10 Diotrephes mit seinem unbrüderlichen, ja feindseligen Verhalten gegen die vom Presbyter ausgehenden Wanderprediger, als gutes 12 Demetrius vorgehalten. Ueberbracht haben den Brief die reisenden Brüder 5—7 (Ws).

Unter den Versuchen, beide Briefe historisch zu begreifen, kommt der von der Tübinger Schule eingeschlagene Weg (vgl. gegen dessen Spezialitäten Hth 280 f.) insofern in Betracht, als dieselben, wenn sie nicht apostolisch sind, jedenfalls Einblicke in die späteren Verhältnisse der kleinasiatischen Christenheit gestatten. Speziell an Pergamus hat man gedacht (Thoma, Genesis des joh. Evglms 791 f.), weil Gajus später als von Johannes ordinierter Bischof daselbst erscheint (Const. ap. 7 46), aber auch an Thyatira (Bartlet, a. a. O. 216). Andererseits fühlte man sich auf Korinth hingewiesen, indem der III Joh 5 6 wegen seiner Gastfreundschaft belobte Gajus (s. über Personen dieses Namens zu Act 20 4) mit dem von Pls getauften (I Kor 1 14) und als ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας gepriesenen (Rm 16 23) Korinther identifiziert wurde (Coenen, ZwTh 1872 S. 264—271). Dieselbe Gleichsetzung hat neuerdings (Chapman, a. a. O. 366—368 528) auf Thessalonich geführt, wo der Korinther Gajus nach der Tradition (Origenes, in ep. ad Rom. comm. X 41) erster Bischof geworden ist.

Ohne Zweifel spiegelt sich in den Briefen das Bild des ephesischen Johannes ab, wie es im Laufe des 2. Jahrh. der kleinasiatischen Christenheit erwachsen ist. Im Bewusstsein seiner oberhirtlichen Stellung schreibt er an die Notabeln und an ganze Gemeinden. Aber der patriarchalischen Missionsorganisation stellt sich bereits die Einzelgemeinde in ihrem Gemeindehaupt entgegen (Hrk, TU XV 3 b 1897; gegen ihn G. Krüger, ZwTh 1898 S. 307 bis 311. Hgf, ebenda S. 316—320. Bldsp, Prolog 148 1 149 2). Wo ein bischöflicher Monarch (Hrk 21. Zn II 580 584. Knopf, Nachap. ZA 206 f.; vgl. Jülicher 218. Bmg 349) dem „Aeltesten" den Eingang wehrt, da findet er doch eine persönliche Adresse. Im Hintergrunde steht das bald die ganze Kirche beherrschende Misstrauen gegen die herumziehenden Lehrer (Jülicher 218), der durch Wanderprediger vermittelte Verkehr der Gemeinden unter sich, ihr gemeinsamer Gegensatz zur Gnosis, aber auch die noch nicht geheilten Spaltungen im eigenen Lager: daher III Joh 15 nur φίλοι

begrüsst werden, die Autorität des Presbyters aber in Diotrephes und seinem Anhange eine bestimmte Schranke findet. Dies erinnert an den μερισμός in Philadelphia (Ign. Philad. 7 2) sowie an die Missachtung, welche der Cilicier Philo und der Syrer Rheus Agathopus, die Freunde des Ignatius von gewisser Seite her erfahren haben. Klar geht übrigens aus 12 = Joh 21 24 hervor, dass der Verf. der an letzter Stelle charakterisierte Jünger sein will, weshalb man auch schon alle drei Briefe dem Verf. von Joh 21 zugeschrieben hat.

Der dritte Brief.

1 Der Aelteste an Gajus, den Geliebten, welchen ich in Wahrheit
liebe. 2 Geliebter, in allen Stücken wünsche ich, dass es dir wohlgehe
und du gesund seiest, wie es ja deiner Seele wohl geht. 3 Denn ich
habe mich sehr gefreut, wenn Brüder kommen und deiner Wahrheit
Zeugnis geben, demgemäss wie du in Wahrheit wandelst. 4 Grössere
Freude als diese habe ich nicht, als dass ich höre, wie meine Kinder

---

Adresse und Eingang. 1—4. Nach der Adresse **1**, die in den Worten ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ eine Parallele zu II Joh 1 darstellt, beginnt der eigentliche Brief **2** mit dem Wunsche: ***Geliebter, in allen Stücken wünsche*** und bete (εὔχομαι) ***ich, dass es dir wohl gehe*** (εὐοδοῦσθαι nach Rm 1 10 I Kor 16 2) ***und du gesund seiest, wie es ja deiner Seele wohl geht.*** Ob man berechtigt ist, aus dem doppelten Ausdruck auf Kränklichkeit des Gajus zu schliessen (DST, WST, WS, POGGEL 151, BELSER 153), dürfte sehr fraglich sein. Derartige Wünsche gehören zum konventionellen Briefstil (J. R. HARRIS, Exp 5. ser. VIII 1898 S. 166 f.), von welchem sich der Eingang unseres Schreibens einmal durch den Zusatz καθ. εὐοδ. σ. ἡ. ψ. sodann durch das περὶ πάντων unterscheidet. Die stereotype Formel würde πρὸ πάντων erfordern, was mit εὔχομαι zu verbinden wäre. Das περὶ π. dagegen gehört zu εὐοδ., von dem es getrennt ist, um nachdrücklich an die Spitze zu treten. Das γάρ **3** (es fehlt in ℵ) führt hier eine Erläuterung der unmittelbar vorhergehenden Aussage ein: ***Denn ich habe mich sehr gefreut*** (wie II Joh 4), ***wenn*** reisende ***Brüder*** von dir zu mir herüber ***kamen und deiner Wahrheit***, deinem rechten Christentum (WS nimmt ἀληθείᾳ lediglich formal: dem wahren Tatbestand; dagegen HRK 7), ***Zeugnis gaben, demgemäss wie du in Wahrheit wandelst*** (s. zu II Joh 4): statt des Gegenstandes der Freude wird der Anlass derselben beschrieben (WS). Dass der Verf. zwischen ἐν ἀληθείᾳ περιπ. und ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπ. nicht unterscheidet, beweist **4**: ***Grössere*** (eigentümliche Komparativbildung, vgl. aber ἐλαχιστότερος Eph 3 8) ***Freude als diese*** (τούτων statt ταύτης, weil sich wiederholende Fälle in Rede stehen) ***habe ich*** (nur B hat ἔχων χάριν, womit die χαρά unter den Gesichtspunkt einer göttlichen Gabe gestellt wäre, so WST) ***nicht*** (vgl. I Joh 1 4), ***als dass*** (vor ἵνα ist wohl ein ἢ ausgefallen, v. WILAMOWITZ, a. a. O. 531. JÜLICHER 575) ***ich höre, wie meine Kinder*** (s. zu I Joh 2 1) ***in der*** (Artikel nach ABC zu lesen) ***Wahrheit wandeln*** (περιπατεῖν ἔν τινι I Joh 1 6 7 2 11 II Joh 6), einen aus dem rechten Glauben fliessenden Wandel führen; die Satzform ist die gleiche wie Joh 15 13.

Ermunterung zur Ausübung der Gastfreundschaft gegen reisende Lehrer. 5—8. Hier wie in II Joh schweben die aus der Didache 11 (über reisende Apostel und Propheten) und 12 (über die von einer Gemeinde zur anderen kommenden Gläubigen) bekannten Verhältnisse vor.

in der Wahrheit wandeln. 5 Geliebter, treulich handelst du, was du
etwa getan haben wirst an den Brüdern, und dieses an Fremden, 6 welche
deiner Liebe Zeugnis gegeben haben vor der Gemeinde, welche du
Gottes würdig weiter zu fördern wohl tun wirst. 7 Denn für den Namen
sind sie ausgezogen und haben von den Heidnischen nichts genommen.
8 Sonach sollen wir solche aufnehmen, damit wir mit für die Wahrheit
wirksam werden. 9 Ich habe der Gemeinde etwas geschrieben. Aber
Diotrephes, welcher der erste unter ihnen zu sein beliebt, nimmt uns

---

5 beginnt mit erneuter (2) Anrede: ***Geliebter, treulich*** (πιστὸν ποιεῖν ist eigentümlich, πιστός steht auch I Joh 1 9), so wie man es von dir erwarten kann, echt christlich, ***handelst du*** in dem, ***was du etwa getan haben wirst*** (Fut. ex., dagegen A ἐργάζῃ) ***an den Brüdern*** (vgl. 3), ***und*** zwar ***dieses*** noch dazu (s. I Kor 6 6; statt τοῦτο liest L rec. εἰς τούς) ***an Fremden,*** denselben nämlich, **6** ***welche*** wie 3 „deiner Wahrheit", so ***deiner*** in aufopfernder Gastfreundschaft bewährten ***Liebe Zeugnis gegeben haben,*** und zwar öffentlich, ***vor der Gemeinde*** (nur hier 9 10 ἐκκλησία) des Briefstellers (Hrk 8). Jetzt aber sind sie wieder in der Gemeinde des Gajus, daher die Aufforderung: ***welche du Gottes würdig*** (wie I Th 2 12 Kol 1 10), weil ihr Evangelistenwerk Gottes Werk ist, ***weiter zu fördern*** (wie Tit 3 13, s. zu Act 15 3) ***wohl tun wirst;*** vgl. Ign. Smyrn. 10 1. **7** bringt die Begründung der Zumutung: ***für den Namen*** (Rm 1 5, s. zu Act 5 41; vgl. Ign. Eph 7 1 περιφέρειν τὸ ὄνομα, auch 3 1) ***sind sie ausgezogen*** (dasselbe Wort wie II Joh 7), als wandernde Evglsten, Missionare, ***und haben von den Heidnischen*** (ἐθνικῶν, dagegen L rec. ἐθνῶν) ***nichts genommen,*** sich von ihren Bekannten und Freunden nicht unterstützen lassen, wodurch sie der christl. Fürsorge ebenso würdig wie bedürftig geworden sind. So wird die Ermahnung **8** motiviert und der Zweck des ganzen Briefs erreicht: ***Sonach sollen*** (ὀφείλομεν wie I Joh 2 6 3 16 4 11 von der Pflicht) ***wir solche*** (wörtl. „die so Beschaffenen", wie I Kor 16 16 18) gastlich ***aufnehmen, damit wir mit*** ihnen ***für die*** Ausbreitung der ***Wahrheit wirksam werden*** (Ws, Ldt, Belser 156). Doch kommt συνεργός sonst nicht mit Dativ vor, wohl aber Jak 2 22 συνεργεῖ τοῖς ἔργοις, was auf die Uebers. führen würde: Mitarbeiter, Helfer der Wahrheit (Wst, Cr 436).

Ein Beispiel schnöder Behandlung der reisenden Brüder und sein Gegenteil. 9–12. Die Worte **9** ἔγραψά τι (τί fehlt L vg rec.) τῇ ἐκκλησίᾳ, nämlich der Gemeinde des Gajus, hat man früher wohl verstanden als Hinweis auf I Joh (zuletzt noch, aber mit Vorbehalt, Bmg 352). Mit weit grösserem Recht sieht man darin heute meist einen Rückblick auf II Joh (so z. B. Ws. Bldsp, Prol. 148. Zn II 581 583. P. W. Schmiedel, EB II 2560. Jülicher 218. Bartlet 206; dagegen Poggel 161. Hrk 10. Baljon, z. St. C. Clemen, ZntW 1905 S. 278. Chapman 360 367. Belser 157). Der Verf. weiss aber, dass er mit solchen Schreiben kein Glück hat: ***Diotrephes, welcher der erste unter ihnen zu sein beliebt*** (φιλοπρωτεύειν kommt sonst nicht mehr vor), sich die Herrschaft daselbst anmasst, ***nimmt uns*** (nach Zn II 580 583 die Autopten der Provinz!) ***nicht an*** (ἐπιδέχεσθαι im NT nur hier und 10), d. h. wird, wie frühere Briefe, so auch den letztgeschriebenen unterdrücken, der Gemeinde vorenthalten (Ws. Knopf, Nachap. ZA 206 f. Jülicher 217; anders Zn II 582). Dies also der Grund, weshalb der Briefsteller, anstatt sich an den Gemeindevorstand zu wenden, zur Abfassung eines Privatbriefes schreitet. Die Gemeinden sind demnach nicht bloss durch die gnostische Frage ge-

nicht an. 10 Darum, wenn ich komme, werde ich an die Werke, die
er tut, erinnern, indem er mit bösen Worten uns verschwatzt; und,
damit nicht zufrieden, nimmt er die Brüder nicht nur selbst nicht auf,
sondern verhindert auch diejenigen, die wollen, und schliesst sie aus
der Gemeinde aus. 11 Geliebter, ahme nicht das Böse, sondern das
Gute nach. Wer Gutes tut, ist aus Gott; wer Böses tut, hat Gott nicht
gesehen. 12 Dem Demetrius wird ein gutes Zeugnis von allen zuteil
und von der Wahrheit selbst; und andererseits zeugen wir, und du

spalten. Diotrephes scheint vielmehr entweder die Schule des Pls gegenüber der johann. oder noch wahrscheinlicher die sich konsolidierende Einzelgemeinde gegenüber der bereits schwindenden Autorität des patriarchalischen πρεσβύτερος zu vertreten. Merkwürdig kontrastiert mit der Machtlosigkeit des entfernten Aeltesten die Strafgewalt, die er **10** dem Diotrephes gegenüber mit Zuversicht auf Erfolg in Anspruch nimmt für den Fall, dass er ihm persönlich gegenübertreten wird (Hrk 11): ***wenn ich komme*** (mit Bezug auf II Joh 12, vgl. II Kor 11 4 ὁ ἐρχόμενος), ***werde ich*** („ihn" ergänzt man gewöhnlich, dagegen Ws die Gemeinde als Objekt denkt) ***an die Werke*** (vgl. II Joh 11), ***die er tut***, sein ganzes Treiben, ***erinnern***, wie Joh 14 26, es der Gemeinde und eventuell auch ihm selbst vorhalten. Ein Doppeltes wird dem Gegner zur Last gelegt: ***er verschwatzt*** (φλυαρεῖν im NT sonst nicht, aber φλυαρος I Tim 5 13) ***uns mit bösen Worten,*** weist unseren Empfehlungsbrief unter kränkenden Verdächtigungen ab, ***und*** weiter ***nimmt er die*** von uns der Gemeinde des Diotrephes und Gajus zureisenden ***Brüder nicht nur selbst nicht*** gastlich, wie s II Joh 10, ***auf***, ***sondern*** (über οὔτε . . καί s. zu Joh 4 11) ***verhindert auch diejenigen***, ***die*** es tun ***wollen***, daran ***und schliesst sie aus der Gemeinde aus:*** über ἐκβάλλειν s. zu Joh 9 34. Die mildere Ausl., als weise er bloss die ihm weniger genehmen Glaubensboten aus der Gemeinde weg, verstösst gegen die Wortfolge. Verallgemeinernde Anwendung davon folgt **11**: ***Geliebter*** (wie 2 5), ***ahme nicht das Böse*** (Joh 18 23), ***sondern das Gute*** (Joh 5 29) ***nach*** (Hbr 13 7); vgl. Ps 37 27. ***Wer Gutes tut, ist aus Gott*** (I Joh 3 10); ***wer Böses tut*** (ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν wie I Pt 2 14 15 20 3 17), ***hat Gott nicht gesehen*** (I Joh 3 6). Diese Brücke verbindet mit dem schlechten Exempel das gute. **12** ***Dem Demetrius wird*** als leuchtendem Beispiel edler Gastfreundschaft ***ein gutes Zeugnis von allen zuteil***: weil dieses Zeugnis nicht als ein bloss menschliches, subjektives erscheinen soll, wird hinzugesetzt καὶ ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας; vgl. Papias bei Euseb. KG III 39 3 ἀπ' αὐτῆς παραγενομένας τῆς ἀληθείας. Die Wahrheit selbst, wenn sie dazu aufgerufen würde, könnte ihm ein besseres Zeugnis nicht geben (Lck). Damit ist Demetrius (ein Gleichnamiger, mit dem Bartlet 208 f. 215 ihn identifizieren will, Act 19 24; dagegen Chapman 364—366: Demetrius = Demas II Tim 4 10) weder als Ueberbringer von III Joh, so dass er dem Gajus zu gastlicher Aufnahme empfohlen würde (gewöhnl. Ausl. Ldt. Hgf, ZwTh 1898 S. 318. v. Wilamowitz, a. a. O. 530. Chapman 362. C. Clemen, ThLZ 1905 S. 260. P. W. Schmiedel II 37; dagegen Ws, Baljon, Hrk 8 12), noch als Empfänger von II Joh (Ws) gekennzeichnet. Wohl aber benützt der Briefsteller die Gelegenheit, um ad vocem μαρτυρία das Zeugnis Joh 21 24 dem Johannes, in dessen Person er schreibt, selbst in den Mund zu legen: ***und andererseits*** (s. zu I Joh 1 3) ***zeugen*** für Demetrius auch ***wir,*** nach Joh 15 26 27, ***und du weisst*** (rec. L οἴδατε), ***dass unser Zeugnis wahr ist;*** vgl. Joh 19 35.

weisst, dass unser Zeugnis wahr ist. [13] Vieles hätte ich dir zu schreiben, aber ich will nicht mittelst Tinte und Rohrstab dir schreiben. [14] Ich hoffe aber alsbald dich zu sehen, und Mund zu Mund werden wir reden. [15] Friede dir! Es grüssen dich die Freunde; grüsse die Freunde namentlich.

Schluss. 13—15. **13 14** enthalten eine Wiederholung aus II Joh 12. Der neu hinzukommende Rohrstab entspricht unserer Feder. Der Schlussgruss **15** korrespondiert mit II Joh 13. Vgl. I Pt 5 14, aber auch Joh 20 19 21 26. Der Brief endet mit den Worten: ***Es grüssen dich die Freunde; grüsse*** von mir ***die Freunde namentlich,*** κατ᾿ ὄνομα Joh 10 3. Unter den φίλοι sind aller Wahrscheinlichkeit nach spezielle Freunde am Orte des Briefstellers wie des Adressaten zu verstehen (Hrk, Mission und Ausbreitung [2]I 1906 S. 353); vgl. die Einleitung z. III Joh.

Die Offenbarung des Johannes.

Einleitung.

I.

Das Buch und seine Schicksale.

1. Inhalt.

Nach mehrfachem Eingang (1 1—3 4—6 7 8) erklärt der Seher, wo und wann ihm der Auftrag, das Buch zu schreiben und nach Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea zu senden, geworden ist (Berufungsvision 1 9—20). An jede dieser sieben Gemeinden wird ihm ein Brief diktiert. In diesen Briefen (2 1—3 22) werden die Gemeinden teils belobt, teils getadelt, durchweg im Hinweis auf die unmittelbar bevorstehende Endzeit. Hierauf tut sich dem Seher der Himmel auf, wo ein mit sieben Siegeln verschlossenes Schicksalsbuch von dem „Lamme" geöffnet wird (4 1 bis 5 14), und zwar so, dass der je durch Brechung eines Siegels frei werdende Inhalt sofort in Handlung übergeht. Die Siegel bringen übrigens lauter Vorboten des Gerichts und führen bis unmittelbar vor die mit dem sechsten Siegel verkündigte Nähe des Gerichtstages (6 1—17). Nachdem die Gottesgemeinde, um vor dem Zorngericht bewahrt zu werden, selbst versiegelt worden, entwickelt sich aus dem siebenten Siegel die Gruppe der sieben Posaunen (7 1—8 5), Zuchtmittel über die Erdenbewohner bringend, welche an die ägyptischen Plagen erinnern, zuletzt die beiden Wehe der höllischen Heuschrecken und des feindlichen Reiterheeres vom Euphrat (8 6 bis 9 21). Zu deutlicheren Weissagungen kommt es erst, nachdem der Seher ein Buch verschlungen, um zunächst das Schicksal Jerusalems zu erfahren (10 1—11 13). An die siebente Posaune schliesst sich als Vorbereitung auf das dritte Wehe (9 12 11 14) die Feier des ewigen Reiches Gottes im Himmel (11 14—18), dann aber unerwartet eine neue Eröffnung des Himmels (11 19) und das Gesicht von dem Kriege an, welchen der aus dem Himmel geworfene Drache mit der Gottesgemeinde auf Erden führt (12 1—17). Dem Drachen aber treten als irdische Repräsentanten der dämonischen Gottesfeindschaft das Tier mit zehn Hörnern und sieben Köpfen und als ein zweites Tier der falsche Prophet zur Seite (12 18—13 18). Bei dieser Gelegenheit wird 666 (616) als die Zahl des Tieres genannt. Den dämonischen Tieren tritt noch das Reich des Lammes auf Zion gegenüber (14 1—5). Bilder, welche die himmlische Vorbereitung und Vollziehung des Gerichts darstellen (14 6—20), leiten über zur Gruppe der sieben Zornschalen (15 1—16 21), unter welchen die sechste das Vertrocknen des Euphrats bringt, um den Königen von Osten ihre Invasion zu ermöglichen, das siebente das Gericht über Babel. Dieses erfährt in einem neuen Abschnitte eine selbständige Schilderung: deutlich erscheint die Stadt Rom unter dem Bilde der grossen Babel, über deren

endlich erfolgenden Fall auf Erden Klage und im Himmel Jubel ausbrechen (17 1—19 10). Jetzt aber kommt Christus von oben herab: das Tier und der falsche Prophet werden lebendig in den Feuersee geworfen, der Satan auf tausend Jahre gefesselt, indessen auf Erden die zu diesem Behufe auferstandenen Heiligen herrschen (19 11—20 6). Ein letzter Kampf mit Gog und Magog entbrennt nach Abschluss des Sabbatjahrtausends. Nachdem auch diese Feinde vernichtet sind (20 7—10), folgt die allgemeine Auferstehung und hält Gott selbst das Weltgericht (20 11—15). Hierauf Welterneuerung und ewige Seligkeit im neuen Jerusalem (21 1—22 5). Der Epilog lässt wieder die Briefform hervortreten (22 6—21).

2. Schicksale des Buches.

1. Bezüglich seiner kirchlichen Anerkennung.

Fast allgemein (selbst von Zn, Geschichte des nt. Kanons I 954 f.; Einl. II 452) anerkannt ist die Tatsache, dass Spuren von Apk bei den apostolischen Vätern so gut wie ganz fehlen. Dafür bezeugt der kappadozische Bischof Andreas, dass Papias den theopneustischen Charakter des Buches, an welches er ohne Zweifel seinen Chiliasmus knüpfte, also wohl auch seine johanneische (d. h. nicht ohne weiteres auch apostolische) Authentie, anerkannt habe. Auch Melito (170) hat ein Buch „über die Offenbarung des Johannes" geschrieben. Namentlich aber ist es Irenaeus, der für die johanneische Abkunft derselben sich bei Gelegenheit der Auslegung von 13 18 auf das Zeugnis von Presbytern beruft, welche den Johannes noch selbst gesehen hätten (V 30 1). Ob Irenäus dabei an Papias denkt, den er einmal Zuhörer des Johannes nennt (V 33 4), oder an Polykarp, ist zweifelhaft. Um so gewisser ist freilich, dass wenigstens der erste nicht auf den Apostel, sondern auf den Presbyter Johannes zurückweist (s. Einl. z. Joh II 4). Polykarp aber und Melito gehörten zu der im Brief des Polykrates (Euseb. KG V 24 4 5) erwähnten, in Kleinasien herrschenden Partei, und wenn man in Hierapolis (Papias), Smyrna (Polykarp) und Sardes (Melito) den ephesischen Johannes für den Verfasser von Apk hielt, so wird dies ohne Zweifel auch zu Ephesus selbst der Fall gewesen sein. Jene Gemeinden sind aber darum besonders wichtig, weil an sie die Adresse mehrerer Sendschreiben in der Einleitung des Buches, folglich auch die des ganzen Buches gerichtet ist. Ausdrücklich legt der Märtyrer Justin Apk dem Apostel Johannes bei, wie nicht bloss Eusebius bezeugt (KG IV 18 8), sondern auch bei Justin selbst, und zwar gerade in dem zu Ephesus gehaltenen Gespräch mit dem Juden Tryphon (81), zu lesen ist. Von anderen Apologeten hat nach dem Zeugnisse desselben Eusebius auch Theophilus in seiner Schrift gegen Hermogenes Zeugnisse aus der Offenbarung des Johannes gebraucht (IV 24 1); und wie die Gemeinden sich in Not und Tod an den Trost des prophetischen Wortes in Apk anklammerten, zeigt als eine der ersten sicheren Spuren seiner Existenz (Zn, Gesch. d. nt. Kanons I 201 203 f.) das Schreiben der Kirche von Lyon und Vienne aus dem Jahr 177, welches Apk förmlich als zu erfüllende Schrift zitiert (Euseb. KG V 1 10 58). Nicht lange hernach bietet der gegen die Montanisten schreibende Kleinasiate Apollonius aus Apk Beweisstellen auf (Euseb. KG V 18 14). Auch in Aegypten, z. B. im Bezirk Arsinoë (Euseb. KG VII 24 6), stand Apk in hohem Ansehen, und selbst in Alexandria, wo die Bekämpfung des Chiliasmus im Namen der Bildung und Wissenschaft betrieben wurde, halten Clemens und Origenes, die Führer dieser Bewegung, den Apostel Johannes für den Verfasser, und erst der Bischof Dionysius

hilft sich nicht bloss, wie sein Lehrer Origenes, mit geistlicher Ausdeutung der anstössigen Stellen, sondern leugnet auch die apostolische Herkunft des Werkes. Wie bei ihm, dem ausgesprochenen Feinde des Chiliasmus, so lag auch bei früheren Gegnern des apostolischen Ursprungs oder des kanonischen Wertes von Apk ein theologisches Motiv zu Grunde. So wenn der Eifer gegen den Judaismus und Montanismus dort den MARCION (Tert. adv. Marc. 4 5), hier den römischen CAJUS zur Verwerfung des Buches drängte. Aber dem Marcion treten kleinasiatische Valentinianer (Iren. I 14 6. Tert. Praescr. 50) und andere Gnostiker mit ihrer Bezugnahme auf Apk 21 6 22 13 (A und Ω) gegenüber (ZN, Gesch. d. nt. K. I 729 759 f. 795 950), und Cajus, welchen wahrscheinlich schon der alexandrinische Dionysius bei seinem Bericht über frühere Bestreitung der johann. Authentie im Auge hat (Euseb. KG VII 25 1 2), sagt um 211 nach Euseb. KG III 28 2 dem Häretiker CERINTH nach, er habe „uns in Offenbarungen, wie von einem grossen Apostel geschrieben, wundersame Dinge, als wie durch Engel ihm gezeigt, vorgefabelt“. Zumal wenn dieses αὐτῷ statt auf Cerinth, vielmehr auf den „grossen Apostel“ bezogen werden darf, ist die Deutung unvermeidlich, dass Cajus den Cerinth einer doppelten Lügnerschaft beschuldigen will, sofern derselbe erstlich einen Engel als den Ueberbringer und zweitens den Apostel als den Empfänger und Aufzeichner von Offenbarungen (ἀποκαλύψεις steht auch Euseb. KG VII 25 13 von Apk), die er lediglich selbst ersonnen hat, vorschützte. Allerdings hat man eine Beziehung der angeführten Worte auf den Apostel Johannes und auf unsere Apk in Abrede gestellt. Aber wenn Cerinth wirklich andere apokalyptische Schriften unter apostolischem Namen geschrieben hätte (deren Verwandtschaft mit unserer Apk dann Cajus letzterer zum Vorwurf gemacht haben müsste), so würden sie ohne Zweifel dem Eusebius bekannt geworden sein und sich bei ihm darüber, wo er von Cerinth handelt, Andeutungen finden. Auf denselben Cerinth führten, wie das 4. Evglm und die Briefe, so auch die Apk die sog. Aloger zurück, indem sie jedoch nach Epiphanius, Haer. 51 33, auch einen historischen Grund angaben: es habe nämlich zu Thyatira (Apk 2 18), wo die Aloger ihren Sitz hatten, keine christliche Gemeinde gegeben. Noch schwerer wiegt die Tatsache, dass die syrische Uebersetzung (Peschito) das Werk noch nicht umfasst. Denn es geht keineswegs an, zu versichern, erst eine spätere Zeit habe Apk aus dem syrischen Kanon verdrängt. Allerdings enthält auch die spätere, nach Philoxenus genannte, Uebersetzung sie nicht. Von einzelnen Erscheinungen, wie dem THEOPHILUS, abgesehen, scheint weder die rechtgläubige, noch die monophysitische Kirche des späteren Syriens die Offenbarung als kanonisch betrachtet zu haben, und noch der 1286 verstorbene Abulfaragius, Bischof von Haleb, gewöhnlich GREGORIUS BARHEBRÄUS genannt, legt das Werk dem Cerinth bei.

Anders lag die Sache allerdings im Abendlande, wo gegenüber der, schon durch Itala und den Muratorischen Kanon repräsentierten, allgemeinen Anerkennung der Widerspruch des Cajus eine verschwindende Rolle spielt. Seit HIPPOLYTS Capita adversus Cajum treten geradezu alle kirchlichen Schriftsteller für Apk ein, und diesem überwältigenden Zeugnisse der Lateiner mussten im Laufe des 4. Jahrhunderts auch die Griechen weichen. Sie nahmen der abendländischen Kirche Apk, wie umgekehrt die Abendländer der morgenländischen Hbr ab. Noch EUSEBIUS vermag sich nicht für die kanonische Geltung von Apk zu erwärmen. Wenig später hat CYRILL von Jerusalem sie von der Liste der biblischen Bücher ausgeschlossen, und seinen Katechumenen ausführlichst die Lehre vom Antichrist auseinandergesetzt,

indem er dazu lediglich Dan und II Th verwendet, Beweise aus „apokryphischen Schriften“ aber ausdrücklich ablehnt (Cat. 15 16). Zwanzig Jahre später bedarf die Stellung unseres Buches im nt. Kanon wenigstens für die ägyptische Christenheit des ATHANASIUS (Ep. festalis 39) keiner weiteren Begründung mehr. Vgl. BSST[2] 19—34, SWETE [2]CVI—CXVIII.

2. Bezüglich seiner Auslegung.

Sinn und Verständnis für unser Buch haben sich in der christl. Theologie nur allmählich und unter grossen Schwankungen entwickelt. Die Auslegung von Apk bietet daher einen merkwürdigen Ausschnitt aus der allgemeinen Geschichte der nt. Exegese und Hermeneutik. Eine übersichtliche Kenntnisnahme davon dient zugleich als beste Einführung in das eigenartige Wesen dieses Buches und in die ganze Fragestellung, die daraus für Exegese und Kritik erwächst. Vgl. LCK 519 f. 952 f. BLK 23 f. CHAUFFARD, L'apocalypse et son interprétation historique 1888. BSST 49—119. SWETE CXCVII bis CCXIX.

Wie zwei zusammenfliessende Ströme noch eine Zeitlang in demselben Bette ihre verschiedene Färbung beibehalten, so trägt das Urchristentum und die werdende Kirche zwar eine, je länger desto bemerkbarer sich geltend machende, hellenistische und hellenische Signatur; aber nur in demselben Masse, als diese zuletzt die vorherrschende wird, verschwindet die entgegengesetzte Farbe des Chiliasmus. Dort redete man vom vorweltlichen Logos und vom ewigen Sohn, durch den Gott das All geschaffen hat (Joh 1 1 3 Hbr 1 2 3), vom Bestand und von der Zusammenfassung aller Dinge in ihm (Kol 1 15—20 Eph 1 10), von Pleroma und Aeonen u. s. w. Hier lebte man von den, ungeschwächt auch im neuen Glaubensstand fortwirkenden, eschatologischen Hoffnungen des Judentums. „Grüne fette Auen und Schwefelabgründe, weisse Pferde und schreckliche Bestien, Lebensbäume, prächtige Städte, Krieg und Blutvergiessen erfüllten die Phantasie, drohten die schlichten und doch im Grunde viel erschütternderen Sprüche von dem Gericht, das jeder einzelnen Seele gewiss ist, zu verdunkeln und zogen die Bekenner des Evangeliums in ein unruhiges Treiben, in die Politik und den Abscheu vor dem Staat hinein“ (HRK, DG [3]I 97 213). Zu den festesten Elementen dieser Wunderwelt gehörte der, zuerst Apk 20 4—6 bezeugte, Glaube, dass Christus nach Ueberwindung der letzten Bedrängnisse die Weltmacht niederwerfen und auf Erden ein herrliches Reich aufrichten, die Gläubigen zur Teilnahme an demselben erwecken, zuletzt aber alle Menschen richten werde (ebend. S. 158 f. 164 f.). So lehren übereinstimmend die Chiliasten CERINTH (Euseb. KG III 28 2; doch vgl. ZN, Gesch. d. nt. K. I 230), PAPIAS (III 39 12) und MELITO von Sardes, vor allem auch die Montanisten (TERTULLIAN), und nicht anders meinen es JUSTINUS, IRENAEUS, der adv. haeres. V die ersten Ansätze zur Exegese der Apk gibt, und sein Schüler HIPPOLYTUS (sein eigentlicher Kommentar sowie die Schutzschrift für Joh und Apk sind verloren; Ersatz bieten sein Danielkommentar, die ἀπόδειξις . . . περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου und die fragmentarisch erhaltenen κεφάλαια κατὰ Γαίου), wenn sie an Apk (20 1—10) ihre enthusiastischen Zukunftshoffnungen schliessen (erste Ansätze zur Vergeistigung und Verhimmelung des irdischen Reichs in der Erzählung HEGESIPPS von den Verwandten Jesu bei Euseb. KG III 20 4). Unser Buch hatte als Trostquelle der blutenden Märtyrergemeinde seine erste grosse Zeit, bis Lebensfragen in einem anderen Sinne an die Kirche herantraten und der Kampf gegen den Montanismus der apokalyptischen Richtung der Geister Abbruch zu tun begann. Wenigstens im Morgenlande ist solcher Rückgang be-

sonders infolge der antichiliastischen Stellung des ORIGENES zu bemerken. Aber auch sein Gegner METHODIUS, der im Symposion einzelne Stücke erläutert hat, befolgt, trotzdem dass er ein Sabbatjahrtausend als Vorbereitung für die ewige Seligkeit annimmt, eine durchaus spiritualisierende Methode. Seit der gegenwärtigen Tatsache einer tausendjährigen Jubelfeier des Römerreiches 248 scheint überhaupt der Glaube an das tausendjährige Reich der Zukunft etwas brüchig geworden zu sein (NEUMANN, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian I 1890 S. 251). Dem Verständnisse des Buches selbst kam die vergeistigende Auffassung, mit welcher sich jetzt die Origenisten vermöge der Allegorese über das Wortverständnis erhoben, freilich nicht zu Gute, vielmehr ging eben dadurch bald jeder geschichtliche Inhalt verloren, und es ist insofern nicht bloss die Opposition des NEPOS in seinem ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν (Euseb. KG VII 24 $_2$) zu verstehen, sondern auch nicht gerade als ein Verlust anzuschlagen, wenn die griech. Exegese ausser der (noch nicht edierten) Auslegung des OECUMENIUS (s. DIEKAMP, SAB 1901 S. 1046 ff.) und den Kommentaren zweier Bischöfe von Cäsarea, des ANDREAS (nach ZN, Gesch. I 951 um 500, nach DIEKAMP, Histor. Jahrb. 1897 S. 1 ff. zwischen 515 und 535) und des von den beiden Vorgenannten durchaus abhängigen ARETHAS (Anfang des 10. Jahrh.), kaum etwas von Belang zu Apk aufzuweisen hat.

Einen anderen Verlauf nahm die Sache auf abendländischem Boden. Den Antichrist hatte während der Verfolgung des Septimius Severus (Edikt von 202) ein gewisser Judas ganz nahe gedacht (Euseb. KG VI 7); dieser oder einer ähnlich gerichteten Bewegung trat HIPPOLYTUS im Kommentar zu Dan entgegen, indem er die Christen belehrte, dass nach richtiger Berechnung der Jahrwochen noch 300 (von Christi Geburt an 500) Jahre bis zum Ende vergehen müssten. Aber das vierte danielische Reich ist auch für ihn das römische, auf das Apk 13 $_{1-8}$ zu deuten sei (während der Antichrist erst 13 $_{11-18}$ geschildert werde), und noch ORIGENES, der übrigens Apk nicht kommentiert hat, erwartete den Antichrist in Gestalt eines heidnischen Fürsten. Seit den Tagen Konstantins befand man sich daher bezüglich des Tieres, das ja nicht mehr in der römischen Staatsgewalt gefunden werden konnte, in einer gewissen Verlegenheit, welcher erst das Auftreten des Islam ein Ende bereitete. Das lebendige Interesse an Apk erlosch mit den Verfolgungen. Ein Märtyrer unter Diocletian ist als erster eigentlicher Ausleger des Buches bekannt. Und zwar ist dieser, VICTORINUS von Petabio († 303), selbst noch Chiliast gewesen. In den beiden Gestalten, in denen sein Werk bis vor kurzem allein bekannt war, hat man die Spuren davon freilich zu tilgen verstanden. Neuerdings ist jedoch die Auffindung des echten Kommentars geglückt (HAUSSLEITER im Cod. Ottobonianus lat. 3288 A; bisher ist der ursprüngliche chiliastische Schluss publiziert ThLbl 1895 S. 194 ff.). Einen anderen Kommentar schrieb in der nachkonstantinischen Zeit der Donatist TICONIUS (ca. 390). Sein Werk ist Grundlage für die Arbeiten des PSEUDO-AUGUSTINUS (Homiliae in Apocalypsin B. Joh.), des PRIMASIUS (afrikanischer Bischof † um 560, vgl. seinen Kommentar bei HAUSSLEITER in den „Forschungen zur Geschichte des nt. Kanons“ IV 1891), des BEATUS von Libana (spanischer Presbyter, schrieb 776), der seine Vorlagen mit eigenartiger Harmlosigkeit und grosser Treue ausgeschrieben hat, und des BEDA VENERABILIS (englischer Mönch) geworden und kann aus ihnen einigermassen rekonstruiert werden. Die Auslegung ist streng spiritualistisch ohne die geringste Spur historisch-realistischer Deutung. Ob HIERONYMUS seinen Plan, Apk zu erklären, zur Ausführung gebracht hat, ist zweifelhaft,

da es fast als gewiss angesehen werden muss, dass was bisher für den Kommentar des Hieronymus zur Apk ausgegeben wurde, nichts mit diesem Kirchenvater zu tun hat. Soweit wir seine Auslegung mit Sicherheit kennen, schwankt sie prinzipienlos zwischen der realistischen und spiritualistischen Methode. Auch des Primasius Zeitgenossen Cassiodorius (seine Explicationes blieben dem Mittelalter unbekannt und erschienen erst im 18. Jahrhundert im Druck) und Apringius von Beja in Portugal, ferner des Beda Zeitgenosse Ambrosius Anspertus, der sich wie Beda meist an Primasius hält, behandelten Apk. Den Anspertus schrieb Haymo von Halberstadt, diesen wiederum Walafried Strabo in der Glossa ordinaria aus, unter deren Einfluss dann die Mehrzahl der scholastischen Kommentare steht. Entscheidend aber wirkte für die röm.-kath. Auffassung der mittelst der erstmalig durch Victorin und Ticonius vertretenen sog. Rekapitulationsmethode gewonnene Gedanke des Augustinus (De civ. dei 20 7—17), dass man seit Christi Zeiten im tausendjährigen Reich bereits stehe und nur noch unmittelbar vor der Wiederkunft einer letzten Verfolgung durch den los gewordenen Satan entgegensehe. So ist, nachdem der Kirche die alte Ungeduld aus den Gliedern gefahren war, durch Augustinus aus dem Millennium eine kirchengeschichtliche Periode geworden (Reuter, Augustinische Studien 1887 S. 113 f.); man fasste jetzt die Zahl 1000 als eine symbolische, einen unbestimmten Zeitraum andeutende. Das Jahr 1000 ging ruhig vorüber, und noch Innocenz III. sah auf Mohammed als den Antichrist zurück. Dagegen wusste 1080 Bischof Ranieri von Florenz, dass der Antichrist jetzt geboren sei, und um 1130 gab der hl. Norbert die gleiche Versicherung dem hl. Bernhard. Noch genauere Angabe machte 1227 der Minorit Petrus de Boreth, welcher in Akka (Acre) verkündete, der Antichrist sei bereits zehn Jahre alt. Aber noch 1412 war er erst neun Jahre alt zufolge einer Mitteilung des Volkspredigers Vinzenz Ferrer an Benedikt XIII. (Petrus de Luna). Vgl. Döllinger, Histor. Taschenbuch 1871 S. 257—370 (= Kleinere Schriften 1890 S. 451—557).

Im allgemeinen hatte freilich die Kirche damals die Angst vor Antichristentum und Weltende längst überwunden; in ihrer eigenen Weltherrschaft sah sie alles realisiert, was die apostolische Gemeinde von dem in Herrlichkeit wiederkommenden Herrn erwartet hatte. Die düstere Kehrseite der Weissagung hatte sich als ungefährlich erwiesen, und man überliess sich um so ungestörter dem Zuge der Verweltlichung. Andererseits wurde auch das Gefühl von der Verkehrtheit der eingeschlagenen Richtung immer stärker und bewusster. Man fühlte wieder einmal, dass es so nicht weiter gehen könne; nur waren es im Gegensatze zur alten Christenheit jetzt die inneren Zustände der Kirche, welche in dieser Richtung wirkten und aufs neue eine apokalyptische Stimmung erzeugten, die schon in Norbert und Hildegard einen Ausdruck fand. Diese und die weiterhin zu nennenden Propheten des Mittelalters nahmen nämlich Weissagungsgabe nur in der Form in Anspruch, dass sie sich für befähigt hielten, die Orakel der Bibel, namentlich der Apk, richtig zu deuten. So vor allem in seiner Expositio in apocalypsin der Merlin und Nostradamus Italiens, Abt Joachim von Floris in Calabrien († 1202). Diese entschieden chiliastische Auslegung befolgt eine künstliche Rekapitulationsmethode und schildert und weissagt im Geiste des späteren reformatorischen Franziskanerordens eine mit Rückkehr zur urapost. Einfachheit und Besitzlosigkeit verbundene Erneuerung der Kirche durch Mönche. Im Unterschiede zur Periode des Vaters und des Sohnes werde in der Zeit der dritten und letzten Offenbarung der Geist frei walten und als unsichtbares Feuer

alles Vergängliche verzehren. Der Weissagung kam zu statten, dass der prophezeite Mönchsorden alsbald als Franziskaner- (und Dominikaner-)orden in Wirksamkeit trat. Der in den Ideen Joachims ganz aufgehende Bettelorden des hl. Franz, besonders in seiner antikirchlichen, spiritualistischen Verzweigung, gab solchen Weissagungen bald eine schroff antipäpstliche Spitze. Damit begann ein zweites Leben für unser Buch. Es erschienen unter dem Namen Joachims die Kommentare zu Jer und Jes, deren erster eine detaillierte Weissagung der Ereignisse von 1202 bis 1240 enthält und das Ende der Welt nach Joachims Anleitung aufs Jahr 1260 (wegen Mt 1 1—17 Apk 11 3 12 6 dauert die Zeit des NTs 42 Generationen = 1260 Jahre), der zweite auf 1290 festsetzt. Hier war nun — was dann stehender Zug bei allen häretischen und reformatorischen Sekten des Mittelalters geblieben ist — das Weib der Offenbarung, welches auf dem roten Tiere sitzt, vereinerleit mit der röm. Papstkirche. Gleichzeitig gab der Minorit Gerhardus von Borgo San Donnino die drei Schriften des Meisters, darunter auch jene Expositio, unter dem, aus Apk 14 6 gezogenen, Titel Evangelium aeternum heraus und schrieb dazu eine Erläuterung (Liber introductorius), in welcher die Idee der Perfektibilität des Christentums ohne Rückhalt ausgesprochen und geweissagt war, das in dem 1260 anbrechenden Zeitalter des Geistes Joachim, Franz und Dominicus dieselbe Stellung einnehmen werden, wie zuvor Zacharias, sein Sohn Johannes und Jesus von Nazaret. Nachdem der Liber introductorius 1255 verdammt und sein Verfasser im Kerker verschwunden war, schrieb Petrus Johannis Olivi († 1298) eine Postilla super apocalypsi, welche zwar 1326 vom Papst verdammt (die häretisch befundenen Teile veröffentlichte Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II 1890 S. 517—585), gleichwohl aber das Lieblingsbuch der Spiritualen in Italien und Frankreich geworden ist, das Programm ihrer Hoffnungen auf Offenbarung der Kirche des hl. Geistes. Ein allgemeines blutiges Gericht über die ganz fleischlich gewordene Kirche, Kaiser Friedrich II. redivivus im Verein mit einem simonistischen Papst als Antichrist, eine Ausgiessung des Geistes über die Spiritualen zum Behuf des Kampfes mit ihm, infolge dessen Reinigung und vollkommener Sieg der Kirche über die Weltmächte: das waren die Hauptfaktoren der Weltanschauung, welche die Partei aus Apk gewonnen hatte. Im Glauben daran predigten die von Perugia ausgehenden Geisslerzüge der Welt Busse, reformierte Rienzo Rom, prophezeite der Franziskaner Jean de la Rochetaillade das Weltende nunmehr auf das Jahr 1370 und fand Ubertino de Casale (arbor vitae crucifixae) das erste Tier in Bonifaz VIII., das zweite in Benedikt XI.

Viel unbedeutender war der Gebrauch, welchen die Scholastiker von Apk machten. Richard von St. Victor und Albertus Magnus, angeblich auch Thomas von Aquino und andere (darunter Nicolaus von Lyra 1329 als erster Vertreter der weltgeschichtlichen Erklärung) schrieben Kommentare zu dem Buche, wussten aber meist nichts Rechtes damit anzufangen. Um so besser verstanden sich darauf die Politiker. Schon in den Tagen des aufblühenden Joachimismus bediente sich die Kirche in ihrem Kampfe mit den hohenstaufischen Kaisern der apokalyptischen Bilder, während andererseits Petrus von Vinea in seinen politischen Flugschriften von der Entdeckung der spiritualistischen Franziskaner Gebrauch machte. Ebenso tat später auch Ludwig der Baier. Ueberhaupt wusste man seither die Orakel des Buches je nach Bedürfnis auf die jedesmaligen Zeitumstände anzuwenden. Dasselbe wiederholte sich zur Zeit der Reformation, wo es zur Orthodoxie gehörte, Rom für das zehnhörnige Tier und den Papst für den Antichrist

zu halten, wie übrigens zuvor Amalrich von Bena, die ketzerischen Spiritualen und Wiklif samt Anhängern (Lord Cobham) getan hatten. Milicz aus Kremsier liess sich 1367 beifallen, an den Pforten der Peterskirche in Rom selbst bekannt zu machen, der Antichrist sei schon vorhanden. Da er ihn aber nicht direkt mit dem Papst identifizierte, entliess ihn der aus Avignon zurückgekehrte Urban V. aus dem Kerker. Sein Schüler Matthias von Janow tröstete sich zuletzt mit der Hoffnung auf Zerstörung des Antichrists durch eine Reformation der Kirche. Deutlicher und nachhaltiger verglichen Waldenser und böhmische Brüder das Papsttum mit der grossen Hure oder dem gehörnten Tiere, wogegen die kurialistischen Theologen dieses Tier vielmehr in Luther und seinen Anhängern fanden. Im übrigen nahm der Protestantismus unserem Buche gegenüber zunächst eine fast gleichgültige Stellung ein. Schon Laurentius Valla und Erasmus hatten sich darauf beschränkt, den Wortsinn zu erklären. Luther gab sein berühmtes Votum ab: „Mir mangelt an diesem Buche nicht einerlei, dass ichs weder apostolisch, noch prophetisch halte; aufs erste und allermeist, dass die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren, dürren Worten weissagen; ist auch so kein Prophet im Alten Testament, geschweige im Neuen, der, statt klärlich zu reden, sogar durch und durch mit Gesichten handelt. Dazu dünkt mich das allzuviel, dass er hart solch sein eigen Buch befiehlt und dräuet, wer etwas davon tue, von dem werde Gott auch tun sein Teil vom Buche des Lebens". „Ich kann allerdings nicht spüren, das Buch sei vom heiligen Geist gestellt; mein Geist kann sich nicht in dasselbe schicken, und ist mir Ursach genug, dass ich sein nicht hochachte." Er hat dieses Urteil von 1522 in seiner späteren Vorrede von 1530 zwar ermässigt, aber nie wirklich zurückgenommen. In seiner Uebersetzung des NTs vom Jahre 1534 hat er dem rätselhaften Buch eine kurze Anleitung zum Verständnis vorausgeschickt. Vom 4. Kapitel an deutet er, in der Methode dem Lyra folgend, den Inhalt von Apk kirchengeschichtlich. In den sieben Siegeln sieht er Plagen, welche über die ganze Kirche kommen. Die sieben Posaunen werden auf Ketzer bezogen. Der Engel Apk 10 ist das Papsttum, die beiden Tiere stellen Papsttum und Kaisertum dar. Das erstere heilt die Todeswunde des letzteren d. h. es begründet an Stelle des verfallenen altrömischen Reiches das hl. römische Reich deutscher Nation. Gog und Magog sind die Türken. In Luthers Nachfolge wandeln noch Matthias Flacius, Martin Chemnitz, Johann Gerhard. Reformierterseits liess Zwingli zu Bern 1528 Berufung auf Apk nicht zu, während Calvin das Buch zwar nicht kommentiert, aber dogmatisch gebraucht. Bibliander (1549), Bullinger (1557) und Beza haben es verteidigt und erklärt. Der zuerst Genannte machte verschiedene Anläufe zu einer streng zeitgeschichtlichen Deutung, doch ohne klare Gesichtspunkte der Auslegung zu gewinnen. Bullinger fand in seinen Predigten über Apk das Papsttum in der fünften Posaune (9_{1-12}), und die Lutheraner sind ihm hierin gefolgt. Der Protestantismus sah sich bis zu einem gewissen Grade in eine schiefe Lage zu Apk gesetzt durch seine entschiedene Verwerfung des Chiliasmus (Augustana 17). Demgemäss blieb es für die nunmehr beginnende protestantische Auslegung Hauptfrage, ob die 1000 Jahre, wie die Wiedertäufer behaupten, im Anbruch begriffen, bezw. bevorstehend, oder ob sie schon vorüber sind. In der Neigung für die letztere Seite der Alternative, in der Deutung von Gog und Magog auf die Türken und überhaupt in der Behandlung der Apk als prophetisches Kompendium der Kirchengeschichte wussten sich protestantische und katholische Theologen einig. Bezeichnend für die orthodox lutherische Auslegung

ist die Beziehung des Engels mit dem ewigen Evglm 14_6 auf Luther; so schon in Bugenhagens Leichenrede vom 22. Febr. 1546. Im Anschlusse hieran verstand der gelehrteste aller lutherischen Exegeten ABRAHAM CALOV unter den drei Engeln Apk 14_{6-9} Luther, Chemnitz und die Gegner Calixts, darunter auch sich selbst. Für Lutheraner wie Reformierte war es Hauptsache, im Papst den Antichrist zu finden; so z. B. in dem grossen und gelehrten Buche von NICOLAS VIGNIER, Théâtre de l'Antechrist 1610, aber auch schon in den Schmalkaldischen Artikeln II 4: „Der Papst ist der rechte Endchrist oder Widerchrist", „darum so wenig wir den Teufel selbst für einen Herrn oder Gott anbeten können, so wenig können wir auch seinen Apostel, den Papst oder Endchrist, in seinem Regiment zum Haupt oder Herrn leiden". Auch die höllischen Heuschrecken $9_{3\,4}$ sollten nach diesen Auslegern die Klerisei und Möncherei, nach dem Jesuiten BELLARMIN († 1621) freilich die Reformatoren mit ihrem Anhang abbilden. Im übrigen bezog, wie der genannte Kardinal, so der gesamte Jesuitenorden Apk 18 auf die Stadt Rom, welche um ihrer vielen, auch gegen das Papsttum begangenen, Sünden willen der Zerstörung verfallen solle. Von der im Protestantismus unbedingt herrschenden phantastischen und weltgeschichtlichen Auslegung lenkten erst Katholiken und Arminianer ein. Der Jesuit FRANZ RIBEIRA (bald nach 1578) vertrat die Auffassung, dass der Apokalyptiker nur von seiner eigenen und der letzten Zeit weissage. Sein Ordensgenosse MARIANA (1619) war der erste Exeget, der Apk wieder in Beziehung zur Sage vom Nero redivivus brachte. Andererseits machte ein spanischer Jesuit in Antwerpen, LUDWIG VON ALCASAR (1614), den Anfang mit Aufspürung historischer Beziehungen zur Synagoge (in der ersten Hälfte) und Römerherrschaft (in der zweiten). Ihm folgte HUGO GROTIUS (1644), der die Polemik gegen die katholische Kirche aufgab und den Türken für den Antichristen hielt. An ihn schliessen sich eng an der Engländer HAMMOND (1653—1659) und sein Herausgeber CLERICUS (1698), katholischerseits auch BOSSUET (1689). Die englische Auslegung war im übrigen meist beherrscht durch J. MEDE (Clavis apocalyptica 1627), an dessen weltgeschichtliche Deutung sich selbst NEWTON anschloss. Nach Holland wurde diese Methode verpflanzt durch VITRINGA, der die antirömische Polemik aufrecht hielt und das 1000jährige Reich wieder in die Zukunft verlegte (Anacrisis apoc. Joannis apostoli 1705). Weit phantastischer noch äusserte sich JOHANN ALBRECHT BENGEL, dessen „Erklärte Offenbarung Johannis" (1740, zuletzt 1834) die ganze Kirchengeschichte geweissagt fand, die Eröffnung des Kampfes mit dem Antichrist merkwürdigerweise gegen das Jahr 1790 und an der Hand von 9_{15} 10_6 12_{12} das Weltende auf den 18. Juni 1836 ansetzte (genaueres bei P. W. SCHMIEDEL, PrM 1903 S. 54), worin SANDER aber schon 1829, sonst an Bengels Methode sich anschliessend, einen kleinen Rechnungsfehler fand, indem es 1847 heissen müsse. Es war überhaupt seit dem Auftreten des Pietismus ein Umschwung eingetreten in der kirchlichen Wertung des Buches. Die Orthodoxen hatten sich bloss honoris causa damit befasst, die Pietisten taten es aus Liebhaberei und begründeten damit eine dritte und letzte Glanzperiode des Buches. Jetzt trat der Chiliasmus aus der Reihe der Häresien, in welche er seit anderthalb Jahrtausenden verbannt gewesen war. Während noch COCCEJUS das 1000jährige Reich in der Vergangenheit suchte, erwartete LABADIE es als Frucht der unternommenen Kirchenreform in quietistisch-mystischer Richtung. So wenig wie er knüpfte auch SPENER, welcher 1664 mit einer Dissertation über Apk 9_{13-21} doktorierte und erwies, dass die sechste Posaune den Islam weissage, während ihm zeitlebens Rom = Babel und Papst =

Antichrist geblieben sind, seinen aus jenen Kreisen überkommenen Chiliasmus direkt an die Wiederkunft Christi, wohl aber deutete er das 1000jährige Reich auf einen Zustand des Glanzes, der Juden- und Heidenbekehrung, der allgemeinen Regelung des Gemeinschaftslebens nach dem Massstabe Christi. So in der „Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten" 1693, welche Schrift ihrem Urheber den Streit mit August Pfeiffer eintrug. Zwar hatte Spener die Zahl 1000 symbolisch gefasst und war dem Worte „Chiliasmus" nach Möglichkeit aus dem Wege gegangen; andererseits sollte aber doch das neu anbrechende Jahrhundert sowohl die letzte Drangsal, als auch den definitiven Sieg der Gläubigen bringen. Daran hielt sich eine wieder überhand nehmende apokalyptische Stimmung. Ganz besonders waren es die zahlreichen Sekten in Deutschland, Holland, England und Amerika, welche an Apk, als ihrem eigentlichen Lieblingsbuche, ihre Weltauffassung bildeten. Sie benützten es als „Himmelsuhr", als „ewigen Kalender", nach welchem sie die Geschicke der Menschheit zu bestimmen unternahmen. Dabei lag der Grundzug ihrer Auffassung im 1000jährigen Reiche als dem Gute der Zukunft. Hat doch noch der junge Goethe in diesem Sinne Apk studiert, freilich nur, um später das lutherische Urteil in zeitgemässer Fortbildung zu wiederholen: „Mir ist das Gleichnis vom ungerechten Haushalter, vom verlorenen Sohn, vom Säemann, von der Perle, vom Groschen u. s. f. göttlicher, wenn ja was Göttliches da sein soll, als die sieben Botschafter, Leuchter, Siegel, Sterne und Wehe" (Briefe von Goethe und Lavater, herausgegeben von Hirzel 1833 S. 47).

Der Weg ins Freie war damals aber doch schon gewiesen durch Ribeira und Alcasar, Grotius, Hammond, Clericus und Wettstein. Die Reaktion gegen einen anderthalbtausendjährigen Traum meldete sich leise an, als je länger je mehr namhafte Gelehrte sich nun in rein historischer Weise auf den Standpunkt des Verfassers von Apk stellten. So entdeckte Corrodi in der „Kritischen Geschichte des Chiliasmus" (1780) wieder Beziehungen auf Nero, während unter Preisgabe der Beziehung auf das römische Reich Abauzit (1733), Hardouin (1741), Harenberg (1759), Herder (1779), Hartwig (1780—1783) behaupteten, die Feinde des messianischen Reiches seien unter den Juden zu suchen, Babylon sei Jerusalem, dessen Zerstörung geweissagt werde. Die Beziehung auf das römische Reich hatte Wettstein (1752) wenigstens nicht ganz verlassen; wiederhergestellt wurde sie durch J. S. Herrenschneider (1786) und den an ihn sich anschliessenden Eichhorn (1791), welcher fand, im ersten Teil werde der Untergang des Judentums, im zweiten der des Heidentums geschildert. In Wirklichkeit freilich treffen auch die Plagen des ersten Teils „Alle die auf Erden wohnen", und erscheint als Hauptgegner durchaus das Heidentum, dargestellt in seiner Verzerrung durch dämonischen Einfluss. Schon Semler (1769, 1771, 1776) liess die Weissagung gegen die Abgötterei im römischen Reich gerichtet sein. Epochemachend war für diese richtige Erkenntnis Bleek (Theologische Zeitschrift 1820 S. 240—315). Zusammengefasst liegen seine Ansichten vor in den „Vorlesungen über die Apokalypse", 1862 von Hossbach herausgegeben. Von nicht minderer Bedeutung waren die beiden Kommentare Ewalds, deren erster lateinisch 1828, der zweite deutsch 1862 erschienen ist. In der Mitte liegen die verdienstvolle Arbeit von Lücke (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes 1832, [2]1852), die 1836—37 von Benary, Hitzig und Reuss entdeckte Beziehung der Zahl 666 auf Nero, die gelegentlichen Kundgebungen von Neander, A. Schweizer, Schnitzer, Schwegler, Baur und Hilgenfeld, die Kommentare von Züllig

(1834 und 1841, der aber noch die einseitige Beziehung auf das Judentum vertritt), DE WETTE (seit 1848, der dafür um so energischer den Gegensatz gegen die römische Weltmacht betont), DÜSTERDIECK (seit 1859, der die Nerodeutung wieder fallen lässt) und VOLKMAR (1862). Diese Gelehrten begründeten die zeitgeschichtliche Erklärung, welche vor allem auch ermöglicht worden war durch das Material aus den übrigen Apokalypsen, das bereits Rationalisten wie SEMLER, CORRODI, GFRÖRER beizuführen begonnen hatten. Dieser Auslegung schlossen sich auch KIENLEN im Commentaire historique et critique sur l'Apocalypse de Jean (1870) und LINDENBEIN ([2] 1895) an. Ihr vornehmlich verdanken wir es, wenn ein Buch, dessen sieben Siegel zur Zeit des REIMARUS allen „vernünftigen Theologen" unlösbar erschienen waren (vgl. STRAUSS, Reimarus 176) und bezüglich dessen sich noch SCHLEIERMACHER damit zu trösten wusste, „dass sogar nur ein geringer Nutzen aus einer mit Sicherheit ausgemittelten Erklärung dieses Buches zu ziehen sein würde" (Einl. 449 f.), neuerdings ein so weitgehendes und allseitiges Interesse auf sich vereinigen konnte. Sobald einmal die ganze Schriftgattung, welcher das Werk angehört (vgl. HILGENFELD, Die jüdische Apokalyptik 1857), in ein deutlicheres Licht gerückt war und unsere Apk demgemäss nicht mehr aus der Geschichte, welche für ihren Verfasser selbst noch in der Zukunft lag, sondern aus den Verhältnissen, Vorstellungen und Erwartungen der Zeit und des Kreises, dem jener angehörte, erklärt zu werden anfing, ist das alte Rätselbuch rasch in die Stellung einer der wertvollsten Urkunden aus der Urzeit der christl. Kirche gerückt. Als solche haben es in allgemein verständlichen Darstellungen ZELLER (Vorträge und Abhandlungen I 1865 S. 212—216 328 f.), HAUSRATH (Schenkels Bibel-Lexikon I 1869 S. 153—156; Neutestamentliche Zeitgeschichte [2] III 1875 S. 487 bis 510), E. O. SCHELLENBERG (Die Offenbarung Johannis 1867), MANCHOT (Die Offenbarung Johannis 1869), KRENKEL (Der Apostel Johannes 1871). RENAN (L'antechrist 1871 S. 319 350 f.), BEYSCHLAG (Die Offenbarung Johannes 1876), WOLTERSDORF (Prot. Kirchenzeitung 1878 S. 668—674 688—699), H. R. HAWEIS (Christ and Christianity. The story of the four 1886 S. 139 bis 203) den Zeitgenossen nahe zu bringen gewusst.

Gleichwohl hat die restaurationslustige Theologie des 19. Jahrhunderts auch wieder die kirchengeschichtliche Deutung aufgefrischt. So besonders der Engländer ELLIOT (Horae apocalypticae 1851), der Franzose F. DE ROUGEMONT (La révélation de St. Jean 1866, deutsch von MERSCHMANN 1869) und der Deutsche HENGSTENBERG (Die Offenbarung Johannes 1849—1851, [2] 1861—1862), welcher mit gänzlicher Beiseiteschiebung jeglicher zeitgeschichtlichen Deutung alle Symbole in abstrakte Ideen auflöste, die wesentlich sämtlich das Gleiche bedeuten, nämlich entweder das Gottesreich oder das Satansreich. Er brachte heraus, dass das 1000jährige Reich schon dagewesen sei zwischen 800 und 1800; jetzt leben wir also in den Zeiten des Gog und Magog, welchen beiden Demagog als der Dritte im Bunde beigesellt wird. Besonders seit 1848 sei der Satan losgeworden; sein Zeichen die Reichskokarde. Dagegen weissagte ROUGEMONT die Parusie auf das Jahr 2000. In ELLIOTS Nachfolge fand GARRAT (Commentary on the revelation 1866, [2] 1878) auch Schiesspulver, Kanonen, Dampfmaschinen und Eisenbahnen geweissagt, HUNTINGFORD aber die Kirchengeschichte bis auf die französische Revolution und das moderne Papsttum herab gezeichnet (The apocalypse 1881). Als Kommentar für die johann. Visionen benutzte er Gibbons Geschichtswerk. Diese wilde Exegese ist in England immer noch die Vorherrschende. Selbst der sehr gelehrte und gemässigte ALFORD (The New Greek

Testament IV 2 [2] 1884) deutet noch das erste Tier in Kp 13 auf das ganze römische Reich, das zweite auf das Papsttum.

Schon auf dem Uebergange zu den später als „reichsgeschichtlich“ und „endgeschichtlich“ bezeichneten Auffassungsweisen steht J. Ch. K. v. HOFMANN in „Weissagung und Erfüllung“ (II 1844 S. 300—378), „Schriftbeweis“ (II [2] 664 f.) und „Die hl. Schrift NT“ (XI 287 f.); vgl. VON LORENTZ, Die Offenbarung St. Joh. nach den Vorlesungen HOFMANNS f. d. Verständnis der gläub. Gem. bearb. 1896. Er findet im sechsten Kopf des Tieres das röm. Reich, im siebenten das slavisch-germanische (Weissagung 371), im fünften und achten den wiederkehrenden Antiochus Epiphanes oder den Kaiser Nero (Schriftbeweis 713; Hl. Schrift 311 f.) als Antichrist und hofft auf das Millennium (Schriftbeweis 656 f.; Hl. Schrift 313). Der aus dieser Schule hervorgegangene FÜLLER (Die Offenbarung Johannis 1874) erkennt gleichfalls die sieben Häupter in den assyrischen, babylonischen, medopersischen, macedonischen, syrischen, römischen Weltreichen und im deutschen Kaisertum seit Karl dem Grossen (315 381). Nicht minder behalten auch EBRARD (1853, noch an der antipapistischen Deutung festhaltend) und LUTHARDT (Die Offenbarung Johannis 1861) das 1000jährige Reich noch der Zukunft vor. Gleichwohl hat ersterer es, wie Hgstb, besonders auf das Jahr 1848 abgesehen, welches das Vorspiel zu den letzten Greueln geliefert habe (623). Von v. Hofmann, Füller und Luthardt abhängig erweisen sich RUPPRECHT (Das Ende des Weltlaufes 1894) und H. FAULHABER (Das zukünftige Reich Christi auf Erden 1894). Bewusster weicht von den bisherigen Wegen der kirchengeschichtlichen Auffassung AUBERLEN ab, der seinen Standpunkt im Gegensatze dazu den „reichsgeschichtlichen“ nennt. Nicht sowohl das Detail zukünftiger Ereignisse sei vorausgesagt, als vielmehr die entscheidenden Epochen und treibenden Faktoren der christl. Aera. Aber die Schwäche des Werkes (Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis 1854, [3] 1874) liegt schon in den kritiklosen Voraussetzungen über Dan, wie BLK zeigte (JdTh 1860 S. 45—101), während gleichzeitig BR sowohl Hgstbs (ThJ 1852 S. 305 bis 400 441—469), als Auberlens (ThJ 1855 S. 283—314) Vergewaltigungen der Apk zurückwies. Wie Hgstb, so findet übrigens auch der Gründer der reichsgeschichtlichen Ausl. die sieben Häupter in Aegypten, Assyrien, Babel. Medopersien, Griechenland, Rom und in dem germanisch-slavischen Reich. Eigentümlich ist dagegen dem schwäbischen Theosophen die Identifikation des Weibes Kp 12 (at. und nt. Gottesgemeinde) mit dem Weibe Kp 17 (verweltlichte Kirche); diese Kirche nämlich samt den beiden Tieren, d. h. der Staatsgewalt und der Weltweisheit, sind die drei Potenzen, welche den Gang der Weltgeschichte bestimmen. Die Korrektur, welche ein Bewunderer Auberlens, der preussische Oberregierungsrat OTTO DE LA CROIX (Die grosse Babylon der Offenbarung Johannis 1882) an diesem Bilde anbrachte, bezieht sich auf das Weib Kp 17, welches die Welt mit ihrer Lust, auf keinen Fall aber die Staatskirche sein soll. Reichsgeschichtlich bestimmt ist auch der Gesichtspunkt, unter welchem GODET (Bibelstudien deutsch von KÄGI II [2] 1898 S. 213), E. HAUPT (StKr 1900 S. 158: „die in emblematischer Darstellung gegebene Einsicht in die grossen Gesetze, nach denen das Gottesreich sich entwickeln muss“), E. W. BENSON (The Apocalypse 1900) unser Buch betrachten. Der gleichen Richtung gehört an der Württemberger Theologe R. KÜBEL, demzufolge in Apk „ein Gotteswort allerersten Rangs vorliegt“ (Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie [2] 1893 S. 202), in seinen „apokalyptischen Studien“ (ZWL 1881 S. 285—302; 1883 S. 337—344 406—416 468—476 561 bis

567) und dem Kommentar (1893). Seine Erklärung weist zugleich auch zeit- und endgeschichtliche Elemente auf: der von der Geburt bis zur Wiederkunft Christi reichende Weltverlauf zerfalle in zwei, je $3^1/_2$ apokalyptische Jahre ausfüllende, Epochen, deren erste heidenchristlich, die zweite judenchristlich gekennzeichnet sei u. s. f. Von seinem Vorgänger auf dem Tübinger Lehrstuhl JOHANN TOBIAS BECK erschien eine posthume „Erklärung der Offenbarung Johannes Kp 1—12“ (1883), welche in den Gesichten des Apokalyptikers die Typen aller kommenden Kirchenzustände erblickt.

Die Opposition wider die zeitgeschichtliche Erklärung trat aber, wie in der kirchen- und reichsgeschichtlichen, so auch in der sog. endgeschichtlichen Form auf, welche indessen die kirchengeschichtliche Deutung nur in etwas mehr verschämter Weise erneuert. So besonders KLIEFOTH (Die Offenbarung des Johannes 1874). Für die Hauptquelle des Apokalyptikers hält er die eschatologische Rede Jesu. Die sieben Briefe enthalten eine prophetische Darstellung der Zustände der Kirche während ihres irdischen Verlaufes; von Kp 4 ab dagegen geht alles auf die reine Zukunft, auf die letzten Katastrophen, wobei aber durchaus antichiliastisch verfahren wird. Babel ist „die Metropole der letztzukünftigen heidnischen Weltmacht“. Gleicherweise wird alles in Vergangenheit und Gegenwart Unbequeme oder Rätselhafte der Zukunft in ihren weiten Sack gepackt. Gegen diesen „abstrakt futuristischen Standpunkt“ trat auf CHRISTIANI (Bemerkungen zur Auslegung der Apk 1868; Zur Auslegung der Apokalypse 1875), ohne jede Berücksichtigung jüdischer Apokalyptik rein reichsgeschichtlich verfahrend; vgl. VOLCK, Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber 1869. Gleichwohl krönte jetzt auch TH. ZAHN seine sonst verdienstvollen „Apokalyptischen Studien“ (ZWL 1885 S. 523—529 561—576; 1886 S. 32—45 77—87 337—352 393—405; dazu Einl. II 620—629) mit der Entdeckung, der Seher habe selbst nicht gewusst, was die Zahl 666 zu bedeuten habe; erst die Zukunft werde es offenbaren (ZWL 1885 S. 575 f. Einl. II 626). Und wie früher BURGER (LANGES Bibelwerk ²1878), so bekennt sich neuerdings PRAGER (Die Offenbarung Johannis 1901) zur endgeschichtlichen Auslegung. Mit Kliefoths Betrachtungsweise vermochte auch die kathol. Exegese auszukommen. Hatte schon STERN (Commentaire de la révélation de l'apôtre Jean 1854) diese Methode geübt, so ist namentlich BISPING (1876) sachlich von Kliefoth, im Material von Düsterdieck abhängig. Er bezeichnet seinen Standpunkt ausdrücklich als den „endgeschichtlichen“. Aehnlich darin auch zwei, unter dem Titel „Die Offenbarung des heiligen Johannes“ erschienene, Bücher von dem Bischof KREMENTZ (1883) und von WALLER (1884). Wie wenig die kirchengeschichtliche Deutung auch hier überwunden ist, lehrt z. B. bei Ersterem (40—56) die Auffassung der sieben Gemeinden als Typen aufeinanderfolgender kirchengeschichtlicher Zustände bis in die Tage der Sozialdemokratie. Näher an Hengstenberg endlich hält sich F. SALES TIEFENTHAL (Die Apk des hl. Joh 1892).

Eine starke Reaktion gegen die endgeschichtliche Auslegung bezeichnet die Schrift von LÖHR, Die Offenbarung Johannes 1890. Und zwar wird dagegen aufgeboten sowohl das reichsgeschichtliche (die beiden Tiere repräsentieren den falschen Staat und die falsche Kirche im Grundsatz), als das kirchengeschichtliche (das 1000jährige Reich repräsentiert die zur Kirchengeschichte gewordene Weltgeschichte) und das zeitgeschichtliche Prinzip (Anerkennung der Beziehung der Zahl 666 auf Nero). Auch GRÄBER (Kirchl. Monatsschrift 1896 S. 77—85) hält die endgeschichtliche Auslegung für eine „Ausflucht der Verzweiflung“ und will es lieber mit der kirchen-

geschichtlichen versuchen.

Da dem Bilderzyklus der Apk jedenfalls eine Geschichte entsprechen muss, hat man im Grunde nur die Wahl zwischen einer für den Verfasser in Vergangenheit oder Gegenwart und einer für ihn in der Zukunft liegenden Geschichte. Letztere Annahme führte zu jener Unmasse willkürlicher Misshandlungen des Textes, welche die Geschichte der Auslegung dieses Buches füllen. Aber auch, wo man davon zurückgekommen ist, war man, damit die Auslegung sich nicht in rein zeitgeschichtliche Beziehung verliere, darauf bedacht, ein idealprophetisches Moment anzuerkennen, durch welches sich diese kanonisch gewordene Apk immerhin noch recht merklich von den übrigen Produkten derselben Schriftgattung unterscheidet. So schon Lck (StKr 1829 S. 304), dW (Einl. [6]413), Bunsen (Bibelwerk VIII 484), Rs (Geschichte [6] 143 f.), während andererseits auch Theologen vom Schlage eines Thiersch (Kirche im apostolischen Zeitalter [3] 229 f.) oder Wieseler (Zur Geschichte der nt. Schriften 165 175 179 f. 184), die zeitgeschichtliche Erklärung anerkennend, in der Sage von Nero einen Anknüpfungspunkt fanden für die Weissagung gottfeindlicher Potenzen in der Weltgeschichte. Es ist nur eine Schwachheit von Dstd, wenn er den Glauben an die Wiederkehr eines toten Kaisers seinem Apokalyptiker nicht zutrauen zu dürfen meint (51 73 432 f.). Seine eigene Domitian-Hypothese ist ja ganz von derselben Art, nur historisch weniger fundamentiert und sachlich geistloser (Beyschlag, StKr 1888 S. 130). So oder anders hat sich auf diesem Gebiete eine bemerkenswerte gegenseitige Annäherung der zuvor feindselig sich widerstrebenden Richtungen vollzogen. Nur die zeitgeschichtliche Ausl. aber wird sowohl den Analogien gerecht, welche die sonstige apokalyptische Literatur bietet, als auch speziell dem Programme des Werkes selbst, welches nicht Einblick in ferne Jahrhunderte und Jahrtausende in Aussicht stellt, sondern ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει 1 1 22 6, weil ὁ καιρὸς ἐγγύς 1 3 22 10. Nicht Kenntnis der Welt- und Kirchengeschichte, sondern Kenntnis der Erfahrungen und Anschauungen des gleichzeitigen Judentums und Christentums sind die unerlässlichen Vorbedingungen für das Verständnis. Gleichwohl fehlt noch viel, dass mit dieser Erkenntnis Apk aufgehört hätte, das mit sieben Siegeln verschlossene Buch zu sein. Der inneren Widersprüche sind so viele, die theoretische Vorstellungswelt scheint eine so tief in sich selbst gespaltene, die ganze Zeitlage kann so wenig durchgängig einheitlich bestimmt werden, dass aus diesen Wahrnehmungen neue Probleme hervorgehen mussten, welche die Einheit der Komposition und des religiösen Standpunktes betreffen.

3. Bezüglich seiner kritischen Verarbeitung.

Der Scheidungsprozess, welchen die Kritik an Apk vollzog, erstreckte sich zunächst auf das Verhältnis des Buches zu den übrigen Bestandteilen der johann. Literatur, dann aber auch auf die verschiedenen Stoffe und Schichten seines eigenen inneren Aufbaues.

Seit Bildung des Kanons stand der Komplex der johann. Schriften so fest, dass die Aloger mit dem vierten Evangelium, welchem ihr Hauptanstoss galt, auch Apk, überhaupt „die Bücher des Johannes" (Epiph. Haer. 51 3) dem Cerinth zuerkannten. Andererseits schrieb Hippolytus eine Schutzschrift „für das Evglm nach Johannes und die Apk". Erst bei Cajus und sicherer noch beim alexandrinischen Dionysius tritt Bekämpfung der apostolischen Authentie bezüglich Apk unter Anerkennung derselben bezüglich Joh als ein Unternehmen der gelehrten Kritik auf. Dieselbe Stellung begründete allseitiger und ge-

nauer JOH. SALOMO SEMLER, der Vater der neueren Bibelkritik. Die von ihm angebahnte Alternative, derzufolge nur entweder das eine oder das andere Buch johanneisch sein kann, beherrscht seit ihrer Formulierung durch DW, Ew und K. R. KÖSTLIN (Lehrbegriff des Evglms und der Briefe Johannis 1843 S. 482—500) die neuere Kritik (s. Einl. z. Joh S. 20). Mit solchem Seitenblick auf Joh wurde meistens die Frage verhandelt, ob das in Apk enthaltene Signalement ihres Verfassers einen Apostel erkennen lasse oder nicht. Jenes behaupten ausser den Katholiken und der, die apostolische Herkunft von Apk wie Joh vertretenden, protestantischen Orthodoxie auch Theologen, welche das 4. Evglm dem Apostel aberkennen, wie SCHWEGLER, ZELLER, KRENKEL (113 f.), DAVIDSON (An introduction to the study of the NT[2] 1882 S. 240—276; Outlines of a commentary on the book of revelation 1894), dieses dagegen teils diejenigen, welche das Evglm auf den Apostel zurückführen, aber eben darum nicht auch Apk (LCK. BLK. EW. DSTD. NEANDER, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel [5] 481 f.; hypothetisch auch DW und RS), teils solche, die den Apostel Johannes überhaupt nicht als Schriftsteller denken (KEIM, Geschichte Jesu I 159 f. MEIJBOOM 310. THOMA, Die Genesis des joh. Evglms 1882 S. 794 f. O. HTZM 160—163. HRK, Chronol II 1 656—680. PFL II 419 f. J. WEISS, D. Offenbarung d. Joh 1904 S. 155. P. W. SCHMIEDEL II 48. JÜLICHER 237 ff. BSST 34—49. A. MEYER, ThR 1907 S. 140 f. WREDE, Entstehung 93 f.), wobei einige aber doch Apk als ein Produkt der Johannesschule fassen, welches sich mit innerem Recht unter die Autorität des kürzlich entschlafenen Apostels stellen konnte (WEIZSÄCKER [2] 486 f. 504), ja von dieser Autorität geradezu anerkannt und getragen wurde (RENAN XXI f. 370 f.). Auf der grossen Heerstrasse der traditionellen Theologie bleibt es bei dem Urteil, dass man in dem Seher, welcher in so gebietender Stellung den sieben kleinasiatischen Gemeinden gegenübertritt, nur den berühmten Apostel dieses Namens sehen könne: eine Position, zu deren Behauptung sich um die Mitte unseres Jahrhunderts sogar von der einen Seite Hgstb, von der anderen die Tübinger Schule die Hände reichten.

Hinfällig wird die johann. Authentie aber auch wenigstens mit bezug auf den Totalinhalt unseres Werkes, wenn die Annahme seiner inneren Einheitlichkeit, die Grundlage der bisherigen Arbeiten über Apk, sich irrig erweisen sollte. Verschiedene Verfasser haben schon in früherer Zeit GROTIUS (1644), HAMMOND (1659), EVANSON (1792) und VOGEL (Commentationes VII de Apk 1811—1816), bezw. SCHWEGLER (Nachapostolisches Zeitalter 1846 II 256), neuerdings A. D. LOMAN (ThT 1882 S. 470—476 594), E. HAVET (320 f.), A. H. BLOM (welcher ThT 1883 S. 252 f.; 1885 S. 185 wenigstens 1_{1-3} 22_{6-20} als spätere Zutat betrachtet) angenommen. Im grossen Stile durchgeführt hat diese Ansicht zum ersten Male DAN. VÖLTER, der dabei einer Anregung seines Lehrers WEIZSÄCKER (ThLZ 1882 S. 78 f.) folgte. VÖLTERS Buch über „Die Entstehung d. Apk“ 1882 ([2] 1885) leitete zahlreiche detailierte Versuche ein, das Rätsel der Apk, welches in dem unmittelbaren Beisammensein von jüdischen Messiasvorstellungen, Zorn- und Rachegedanken einerseits, paulinischer Christologie und johanneischer Mystik andererseits sowie in der verschiedenen Zeitlage der einzelnen Partien des Buches besteht, mit Hilfe der Annahme mehrerer Autoren zu lösen. Man teilt die Masse der hierhergehörigen Schriften (nach BSSTS Vorgang) am besten ein in solche, die 1) eine Ueberarbeitungshypothese durchführen, solche, denen 2) eine Quellentheorie zu Grunde liegt und endlich solche, die sich 3) zur Fragmentenhypothese bekennen. Zu der ersten Gruppe gehören die früheren

Arbeiten Völters (ausser der genannten s. Prot. Kirchenzeitung 1886 S. 714—720 737—742. ThT 1886 S. 587—626; 1891 S. 259—292. Das Problem der Apk 1893), in welchen er aus der inneren und äusseren Zusammenhangslosigkeit der einzelnen Teile von Apk eine allmähliche Entstehungsweise auf dem Wege der Ueberarbeitung erschloss, derart dass der jeweils Spätere die Situation seiner Gegenwart in das vorgefundene Bild hineinzeichnete. Hiernach würde der Hauptstamm des Buches, das Strafgericht über Rom und die Rettung der Gläubigen durch die letzten Trübsale hindurch schildernd, von der Hand des Apostels allerdings schon 66. ein Nachtrag dazu 68 entstanden sein; später habe das Werk eine mehrfache Erweiterung erfahren (unter Vespasian, Trajan und Hadrian) und sei erst um 140 abgeschlossen worden. Völter hat, so sehr er im Laufe der Jahre seine Ansichten in Einzelheiten änderte, nie die Grundthese aufgegeben, dass nur Christen an der Fertigstellung von Apk beteiligt gewesen seien. Hiergegen erhob E. Vischer Einwendungen (Die Offenbarung Joh. eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung = TU II 3 1886), indem er unser Buch als erweiterte Uebersetzung der aramäisch geschriebenen Apokal. eines Juden durch einen um ein Menschenalter späteren Christen begreifen wollte. Trotz Völters Protest (D. Offenbg. Joh keine ursprünglich jüdische Apokal. 1886) fand die neue Hypothese den Beifall weiterer Kreise (z. B. Rovers, ThT 1887 S. 616—634; Apokalyptische Studien 1888. Vgl. auch v. Soden in „Theologische Abhandlungen" 1892 S. 115 159). zumal in der Modifikation O. Pfleiderers, welcher neben einer jüdischen Apk aus der Zeit Vespasians (4_1 22_5), die ihrerseits schon ältere Bestandteile (11_1 $_{13}$ 12) aufgenommen hatte, zwei christliche Bearbeiter aus der Zeit Domitians und Hadrians unterschied (Das Urchristentum [1] 1887 S. 318 bis 356 542). Aber auch Völter fand einen Nachfolger in Erbes (D. Offenbarung Joh 1891; Der Antichrist in d. Schriften des NTs = Theol. Arb. aus d. Rhein. Wiss. Pred. Ver. N. F. I 1897 S. 1—59), der wie er jüdische Bestandteile nicht bemerken konnte: dem vor 70 entstandenen Grundstock aus der Feder des Apostels Joh. wäre der Inhalt eines Flugblattes aus der Zeit Caligulas (12_1—13_8 14_9 b—$_{12}$) einverleibt, das Ganze dann durch einen Redaktor in den Jahren 71—74 (ältere Arbeit: ca. 80) umgearbeitet und durch mancherlei Zusätze bereichert worden. Neben diesen Versuchen das Problem zu lösen gehen die der Quellentheoretiker her. Gemeinsam ist den letzteren, dass sie mit einer Anzahl christlicher und jüdischer Quellen rechnen, welche ein Redaktor ziemlich mechanisch an oder in einander geschoben hätte, sodass sie sich verhältnismässig leicht aus dem Zusammenhang herauslösen liessen. Der erste Vertreter dieser Theorie, Weyland (ThT 1886 S. 454—470; Omwerkings- en compilatie-hypothesen toegepast op de Apk van Joh 1888), fand in Apk zwei jüdische Quellen (א aus d. J. 81, ב aus d. J. 69), die der christliche Redaktor umrahmt und mit einzelnen Interpolationen versehen hätte. Aehnlich urteilte O. Holtzmann (Gesch. d. Volkes Israel II 2 S. 658—664), der gleichfalls zwei jüdische Quellen anerkannte. Zwei jüdische Apk und einen christlichen Redaktor finden wir sodann bei Ménégoz (Annales de bibliographie théologique I 1888 S. 41—45), während Bruston (Les origines de l'apocalypse 1889) eine hebräisch verfasste, apostolische und eine etwa 30 Jahre später griechisch geschriebene Apk von einem judenchristlichen Redaktor verbunden sein liess. Am genauesten führte die Quellenscheidung durch Spitta (Die Offenbarung des Joh untersucht 1889). Ihm zufolge wäre zu unterscheiden: eine mit dem Buchgesicht 10_2 anhebende, zur Zeit der Einnahme Jerusalems durch

Pompejus 63 v. Chr. abgefasste Apk, eine zweite, mit der Versiegelung 7 1—8 anhebend, um 40 n. Chr. unter Caligula entstanden, drittens die um 60 geschriebene, christliche Urapokalypse des Johannes Marcus, in welche etwa 40 Jahre später der Redaktor jene jüdischen Werke eingefügt und bei solcher Gelegenheit zugleich eine selbständige Tätigkeit ausgeübt hat. Noch weiter ging P. W. Schmidt (Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Joh 1891), indem er der christlichen Redaktion von grösseren Stücken nur den Eingang und den Schluss des Buches überliess, im übrigen aber neben den sieben apostolischen Briefen drei jüdische Quellen unterschied, deren letzte, das Messiasbuch 12 1—22 5, so ziemlich den ganzen Inhalt von Spittas Quellen in sich aufnimmt. Recht kompliziert ist die Konstruktion von Ch. Rauch (Die Offenbarung des Joh. 1894), der als Grundstock eine jüdische Apk vom J. 62 annimmt. Der jüdische Apokalyptiker hatte aber bereits fünf gleichfalls jüdische Fragmente in sein Werk eingearbeitet, zwei davon ca. 40 anzusetzen, eins aus dem J. 53. Diese Grundschrift soll ein unter Titus schreibender Christ durch zahlreiche Einschiebsel zur kanonischen Apk umgestaltet haben. Mit Rauch berührt sich nahe W. Brückner (Prot. Kirchenz. 1896 S. 653—657 680—685 703—710 733—736). Auch Völter hat sich neuerdings zu dieser Art der Betrachtung hingewendet (Die Offenbarung Johannis 1904). Die (von Joh. Marcus zur Zeit Neros verfasste) johanneische Urschrift soll jetzt nicht mehr durch allmähliche Ueberarbeitung sondern im wesentlichen durch Verbindung mit einem selbständigen Werke des Ketzers Cerinth (aus dem Frühjahr 70) auf den Umfang unserer Apk gebracht worden sein. Ein Redaktor unter Trajan hätte beide Apokalypsen zusammengefügt und Kp 13 selbständig verfasst, endlich ein Einleiter unter Hadrian die Sendschreiben beigegeben. Im gleichen Jahre wie die letzte Arbeit Völters erschien das Buch von J. Weiss, Die Offenbg. des Joh. 1904 (= Forschungen z. Rel. und Lit. d. A und NT Heft 3). Er nimmt einen christlichen Urapokalyptiker an, der in der zweiten Hälfte der 60er Jahre geschrieben hätte und dessen Wesen man vor allem aus den sieben Briefen erkennen könne. Weiter setzt er eine jüdische Apk voraus, ein Sammelwerk, das während der Belagerung Jerusalems aus älteren Weissagungen, welche der Sammler damals erfüllt sah, entstanden sei. Beide Quellen habe der Apokalyptiker letzter Hand zur Zeit Domitians vereint, doch nicht nur äusserlich, sondern indem er frei und selbständig mit seinen Stoffen schaltete. Er fühlte sich als Sammler, Ausleger, Herausgeber älterer Weissagungen, die seiner Meinung nach zu seiner Zeit Wirklichkeit zu werden begannen. Entschiedenen Widerspruch gegen alle Zerteilungshypothesen haben geleistet Bovon (Revue de théologie et de philosophie 1887 S. 329—362), der aber wenigstens eine jüdische und eine christliche Strömung im Buche unterschied, Rs (Geschichte der hl. Schriften NT [6] 1887 S. 147 f.), Beyschlag (StKr 1888 S. 102—138; NtTh II 354 f.), Hgf (ZwTh 1882 S. 396 f.; 1888 S. 374—378; 1890 S. 385—468), Dstd (GGA 1889 S. 554 f.), Kappeler (ZSchw 1893 S. 40—62 65—69), Hirscht (Die Apk und ihre neueste Kritik 1895), Zn II 596 601, B. Weiss (zuletzt: Die Apostelgeschichte, kath. Briefe, Apk im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung [2] 1902 S. 18), M. Kohlhofer (Die Einheit der Apok. 1902 = Bibl. Studien VII 4), J. Rohr (ThQ 1906 S. 497—541; 1907 S. 321—365), H. B. Swete (The Apocalypse of St. John XLVIII f. LIII f.). Hauptinstanzen sind die Unmöglichkeit, zwischen christlicher, judenchristlicher und jüdischer Eschatologie sicher leitende Unterscheidungsmerkmale herzustellen, der planvolle Aufbau des Ganzen, sowie die durchgängige Einheit von Sprache, Stil, Stim-

mung und Gedankenwelt. Diese Einwendungen sind nicht ohne Gewicht. Sie vermögen freilich die Tatsachen nicht aus der Welt zu schaffen, dass Mangel an geschlossenem Zusammenhang sich geltend macht, innere und äussere Verbindungslosigkeit vieler einzelnen Partien besteht, abweichende Zeitindizien vorhanden sind und der christliche Apokalyptiker jüdische Vorlagen verwertet hat (s. II 3 4). Aber sie verhindern es, dass man in dem Verf. einen fast mechanisch arbeitenden Kompilator sieht. Mag er sich auch fremder Materialien bedient haben, so hat er daraus doch ein Kunstwerk nach eigener Idee geschaffen. Was er in sich aufgenommen, hat er sich wirklich anzueignen gesucht, ehe er es wieder ausgab. Gewiss ist nicht alles restlos aufgegangen. Manches macht in dem Zusammenhang, in dem es erscheint, wie im Rahmen des Ganzen einen fremdartigen Eindruck. An solchen Stellen wird man die Aufnahme älteren Materials zu konstatieren haben. Diese Art die Dinge zu betrachten, kann man die Fragmententheorie nennen. Ihre Vertreter rechnen nicht mit einer Grundschrift, die so und so oft erweitert worden ist, auch nicht mit einer Anzahl Quellen und einem oder mehreren Redaktoren, sondern sie gehen von der Apk als einem Ganzen aus und suchen, möglichst genau die ihm einverleibten älteren apokalyptischen Stücke aufzuspüren. Diesen Weg ist schon WEIZSÄCKER gegangen (Das apost. ZA [1] 1886 S. 514 ff. [2] 1892 S. 486 ff.); vgl. II 2. H. SCHÖN (L'origine de l'apocalypse 1887) und sein Lehrer A. SABATIER (Les origines littéraires et la composition de l'apocalypse de St. Jean 1888) betrachteten Apk als ein im wesentlichen einheitliches christliches Werk, das aber einige jüdische Einsprengungen und Zutaten in sich aufgenommen hat. Noch zahlreiche andere Forscher haben diese Bahn eingeschlagen, um zu einem Verständnis unseres Buches zu gelangen; so z. B. PFL (Urchristentum [2] 1902 II 281—335, dazu 421 f.), JÜLICHER (Einleitung [5 6] 1906 S. 246—250), BSST (b. Meyer XVI [6] 1906), A. MEYER (ThR 1907 S. 132 f.), WREDE (Die Entstehung d. Schriften d. NTs 1907 S. 104), WELLHAUSEN (Analyse der Offenbarung Joh = Abhandlgen d. Kgl. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. IX 4 1907). Dabei bleibt aber zu bedenken, dass der Verf. doch nicht nur da von fremdem Gute zehrt, wo er sich direkt Vorlagen dienstbar macht, sondern überall, wo er mit altapokalyptischem Material arbeitet. Darauf den Blick gelenkt zu haben, ist das Verdienst von H. GUNKEL (Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895; Zum religionsgesch. Verständnis d. NTs 1903 = Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A u. NT 1. Heft S. 38 bis 64). Er hat die Notwendigkeit kräftig betont, den in Apk aufgespeicherten Stoffen auf dem Wege vergleichender Religionsgeschichte nachzugehen bis zu ihren, vielleicht sehr entlegenen, Ursprüngen, und hat so der zeit- und literargeschichtlichen Methode als fruchtbare Ergänzung die religionsgeschichtliche Betrachtung zur Seite gestellt. Vgl. zum Ganzen JpTh 1891 S. 520 bis 544. ThLZ 1891 S. 394 ff. BLDSP, ZThK 1894 S. 232—250. BARTON, Am. Journ. of Theol. 1898 S. 776—801. A. MEYER, ThR 1897 S. 47—62 91—101; 1907 S. 126—142 182—187. BSST 108—129. SWETE XLIX—LII.

II.

Das Problem des Buches.

1. Die Schriftgattung.

Einerseits gibt sich das Werk von 1 2 ὅσα εἶδεν ab durchgängig als Produkt einer Vision oder mehrerer aufeinanderfolgenden Visionen, anderer-

seits „ist hier in der ganzen Anlage überall Reflexion und Kunst, nicht die Art unmittelbarer geistiger Hervorbringung im Schauen und Ahnen, sondern die eines überlegten Bildens in Schriftdarstellung" (Wzs [2]488, vgl. Bsst 16, Jülicher 229). Je unwiderstehlicher letztere Wahrnehmung sich aufdrängte, desto grössere Verlegenheiten erwuchsen daraus nicht bloss für das religiöse, sondern auch für das wissenschaftliche Urteil. Erst die allmählich gewonnene Einsicht, dass man hier nicht einer völlig isolierten Erscheinung, sondern einem einzelnen Exemplar einer weitverzweigten Schriftgattung gegenüberstehe, brachte die erwünschte Orientierung.

Zu solcher Einsicht konnte es freilich nur kommen Hand in Hand mit der fortschreitenden at. Forschung (Dan) und angesichts eines sich immer bedeutender erweiternden Kreises von Paradigmen zu dem, zunächst von unserem Werke abstrahierten, Begriff der Apokalyptik. Hiernach erschien eine Apk als eine Art Divina commedia, ein mehr oder minder geschlossenes Kunstwerk, dessen bildliche Darstellungsmittel in allen Exemplaren der Gattung verwandter Natur, ja zum guten Teile sogar identisch sind. Meist schliessen sie sich an Einzelheiten aus der kühnen Bildersprache der Propheten an. Waren aber die alten Propheten Redner, Volksführer, öffentliche Charaktere, so sind die Apokalyptiker durchaus nur Schriftsteller, deren Tätigkeit den Charakter der theologischen Gelehrsamkeit annimmt. Sie arbeiten mit einem gemeinsamen Apparat von stereotypen Vorstellungsmomenten, welche sie nur nach Massgabe des jeweils hervortretenden Zweckes anders gestalten und verbinden. Während aber bei den Propheten die Verheissung des kommenden Messiasreiches nur die ideale Perspektive der, den Bedürfnissen des Tages dienenden, Rede bildet, macht die Apokalyptik die messianische Erwartung zu ihrem einzigen Gegenstand. Der Weltlauf kommt nur noch insofern in Betracht, als er nach dem Weltende gravitiert. Dieses Ende selbst wird auf schlechthin übernatürliche Weise herbeigeführt, recht eigentlich von oben her inszeniert, zugleich aber auch aus der mehr oder minder fernen Zeit, da der Prophet es erwartete, aus der „Folge der Tage" (Jes 2_2 Mch 4_1), welche nur den äussersten Horizont der früheren Propheten besäumt hatte, in eine unmittelbare, den künstlichen Mitteln der Berechnung und Folgerung zugängliche, Nähe verlegt. Denn entsprechend der Vorstellung eines, die Welt durchwaltenden, göttlichen Determinismus ist, wie der ganze Weltlauf, so insonderheit auch die Letztzeit im voraus abgemessen, also auf bestimmte Zahlen zu bringen. Wie oft sich aber auch infolge veränderter Zeiterfahrungen dieser eschatologische Schematismus der Apokalyptik verschieben mag, was die letztere selbst immer wieder aufs Neue belebt, unaufhörlich beschäftigt und erregt, das ist der religiöse Glaube an die herrliche Zukunft des Gottesvolkes und die daraus resultierende Lebensfrage, wann endlich Entschädigung für die Bedrängnisse, welche Israel um seines Gottesglaubens und Gottesgehorsams willen erfahren, geleistet und die Herrschaft der Welt von den Heiden auf die Auserwählten übergehen werde. Demgemäss ist auch die Entstehung dieser ganzen Schriftgattung zu begreifen aus der Not schwerer Durchgangszeiten, welche das Volk zu bestehen hatte. Man ist überzeugt, dass es so nicht länger fortgehen könne, man hört in den schwersten Schlägen des Schicksals die Schritte Gottes durch die Weltgeschichte, man sieht das Ende seiner Wege gleichsam vor sich. Die wirkliche Weissagung war in der Periode der persischen, wie der ptolemäischen Zeit abgeschwächt worden, und zur Zeit der Hasmonäer steht das Bewusstsein, dass die prophetische Rede in Israel verstummt sei, schon allgemein fest I Mak 4_{46} 9_{27} 14_{41}. Kann aber auch kein neuer Prophet

mehr auftreten, so können alte Propheten in die neue Zeit versetzt und noch einmal zum Reden gebracht werden. Man schreibt daher diese neuen Bücher unter dem Namen alter Gottesmänner, zunächst solcher, welche nichts Schriftliches hinterlassen haben, wie Daniel, Henoch, Noah, Adam, die zwölf Erzväter, auch die als Noahs Tochter geltende Sibylle; erst nachgehends werden bereits vorhandene Schriften des Moses, Jesajas, Esra durch neue apokalyptische Nachtriebe vermehrt. Als daher Antiochus Epiphanes Palästina dem hellenisch-syrischen Wesen gewaltsam einverleiben wollte, erschien 164 die erste apokalyptische Schrift, angeblich aus früherer Zeit stammend und die politischen Ereignisse bis zum Standorte des Verfassers genau weissagend, einem 400 Jahre zuvor im Exil lebenden Daniel zugeschrieben. Zweck dieses Buches war, den sicheren Sieg des Gottesvolkes zu verkünden, sobald erst das letzte der vier Tiere mit seiner offenen Gottesfeindschaft hervorgetreten sein würde. Dieses vierte Tier, das mazedonisch-syrische Weltreich, hat nämlich zehn Hörner, d. h. aufeinanderfolgende Herrscher. Zuletzt kommt noch ein kleines Horn, das aber grosse Reden führt, Gott lästert und die Heiligen verfolgt. Es ist Antiochus Epiphanes. Doch er wird vernichtet und die Macht über die Welt dem Menschensohn gegeben, d. h. Israel, das Gottesreich in menschlicher Gestalt, wird das Feld behaupten. Die Bedrängnis aber sollte $3^1/_2$ Jahre dauern, und diese gebrochene Siebenzahl ist und bleibt seither Symbol für die Zeit der Gottverlassenheit. In der Tat ward das Horn gebrochen; aber anstatt der erwarteten Weltherrschaft Israels kam es bald zur Einmischung der Römer in die dynastischen Händel der Hasmonäer, und seit Herodes war es im Grunde mit der jüd. Freiheit zu Ende. Um so mehr Anlass für die Theoretiker der Eschatologie zu neuer apokalyptischer Schriftstellerei. Schon etwa 100 entstand das Buch Henoch, dessen, freilich erst später eingeschobenen, „Bilderreden“ (Kp 37—71) bereits den „Menschensohn“ vom persönlichen Messias verstehen. Zwischen die Eroberung Jerusalems durch Pompejus und Herodes fallen die, einer andern Schriftgattung angehörigen, aber ähnlichen Motiven, wie die Apokalyptik, entstammten, Psalmen Salomos. Zwischen Herodes und der Zerstörung Jerusalems wurde dem Moses eine Apk untergeschoben (Assumptio Mosis, Ἀνάληψις Μωυσέως); ebenso eine andere, nach Henoch die umfangreichste von allen, unter Domitian dem Esra (IV Esr), mit welcher sich vielfach eine weitere, unter dem Namen Baruch gehende, Apk berührt. Alle diese Werke weisen zahlreiche Züge der Verwandtschaft mit unserer Apk auf, und es erhebt sich zuweilen geradezu die Frage nach dem schriftstellerischen Abhängigkeitsverhältnis. Damit ist gesagt, dass wir die Apokalypsen als literarische Produkte anzusehen haben, als „in der Studierstube gefertigte“ Kunstwerke. Die Gesichte dienen zur schriftstellerischen Einkleidung, sind nicht wirkliche Erlebnisse, wenngleich die Möglichkeit ekstatischer Erfahrungen keineswegs geleugnet werden soll (s. dazu Bsst 13—16). Auch von dem Verf. der kanonischen Apk gilt es, „dass er Visionen gehabt hat, dass sie einen gewaltigen Eindruck bei ihm hinterlassen haben und ihm als eine göttliche Nötigung erschienen sind, von seinem Trost und seinem Wissen auch den Brüdern in der ganzen Welt mitzuteilen; der Mann, der die Apk schrieb, hat an sein Wort geglaubt: aber jenseits seiner Visionen liegen apokalyptische Studien, die seinen Geist und seine Phantasie erregt und befruchtet haben, und diesseits liegen sie erst recht; die Apk ist nicht ein in der glühenden Erregung einer Nacht auf das Papier geworfenes Pamphlet, sondern ein gelehrtes Werk, bei dessen Anfertigung sich der Verf. oft lange besonnen, nach dessen Vollendung er sicher noch manche Feile angesetzt hat“

(Jülicher 230). Sie ist ein „Kunstwerk durch und durch“ (Wernle, Anfänge uns. Rel. [2]259). Zur jüd. Apokalyptik vgl. Schr II [4]579—651. Bldsp, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen d. Judentums 1903. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903. Bsst, Die Religion d. Judentums[2] 277—333.

2. Die Komposition.

In alter und neuer Zeit sind vor allem zwei prinzipiell verschiedene Wege beschritten worden, um Plan und Anordnung der bunten Fülle von Gesichten, welche unsere Apk bietet, zu begreifen. Die neuere Ausl. (Lck, Blk, Ew, dW, Dstd, Bsst 142—148) erkennt in 4 $_{1-}$22 $_{5}$ eine einheitliche Entwicklung, welche gerades Weges zum Ende hinstrebt; dieses besteht im Falle Roms und den rasch darauf folgenden Katastrophen, abgeschlossen durch Welterneuerung und ewige Seligkeit. Dem Ende geht aber eine Kette von dreimal sieben Gesichten voran, wobei die Kunst der Komposition darin besteht, dass je das siebente Moment die Knospe ist, daraus eine neue Siebenzahl erblüht (8 $_{1-5}$ und 11 $_{15-19}$ 15 $_{1}$). Diese sieben Siegel, sieben Posaunen, sieben Schalen bringen somit einen geradlinigen Fortschritt auf drei sich in ihrem Inhalte steigernden Stufen. Andererseits stellen sich der Ausführung dieser Sukzessionstheorie mannigfache Schwierigkeiten entgegen: die Zornschalen bringen fast nur Wiederholung, bald abschwächend, bald überbietend, dessen, was die Posaunen gebracht hatten; jeweils beim siebenten Glied der Hebdomaden ein Aufenthalt, entstehend durch Einschiebung andersgearteter Gesichte; das entscheidende Gericht scheinbar schon 6 $_{17}$ und dann wieder 10 $_{6\ 7}$, noch einmal 11 $_{15-18}$ und 14 $_{7}$ erreicht, gleichwohl noch bis 19 $_{11}$ verziehend; der himmlische Tempel schon 11 $_{19}$ und doch wieder erst 15 $_{5}$ geöffnet; der Himmel schon 6 $_{12-17}$ durch eine Gesamtkatastrophe zerstört und doch in der 8 $_{7-12}$ nachfolgenden Drittteils-Katastrophe als noch in der alten Ordnung befindlich vorausgesetzt; alles grüne Gras bei Gelegenheit der ersten Posaune 8 $_{7}$ verbrannt, aber die Heuschrecken der fünften Posaune dürfen 9 $_{4}$ das Gras nicht beschädigen; Christus schon Kp 1—6 tätig und doch 12 $_{5}$ erst geboren; 19 $_{7}$ ist die Hochzeit da, die Braut feierlich dazu geschmückt, aber erst nach tausend Jahren kommt sie 21 $_{2}$ herab. Dazu kommen zahlreiche Doubletten: der Menschensohn auf der Wolke mit der Sichel hält 14 $_{14-20}$ durch Engel sein Gericht, während 19 $_{11-21}$ der Messias selbst zum Gericht erscheint; „gefallen ist Babel“ 14 $_{8}$ und 18 $_{2}$; dieselbe Anbetungsszene 19 $_{10}$ und 22 $_{8\ 9}$; das himmlische Jerusalem 21 $_{1-8}$ und 21 $_{9-}$22 $_{5}$ u. s. w. Dem will in neuerer Zeit (Hofmann, Hgstb, Ebr, Kienlen, Löhr, Luthardt, Füller) die von Ticonius und Augustin (De civitate dei 20 $_{7-17}$) begründete Methode der Recapitulatio gerecht werden, welcher zufolge die drei Gruppen wesentlich denselben oder doch einen verwandten Inhalt in immer neuen Formen bringen, so dass sie sachlich Parallelen bilden: eine Theorie, welche freilich noch mehr Schwierigkeiten schafft, als löst (vgl. Dstd 15—21). Denn nirgends deutet der Apokalyptiker eine Unterbrechung seiner Ekstase an und nötigt so den Leser an eine fortlaufende Reihe von Begebenheiten zu denken. Auch kann er nicht dasselbe Ereignis in verschiedenen Bildern beschreiben, weil es sich für ihn gar nicht um Bilder sondern um Wirklichkeiten handelt. „Die Apk ist nun einmal nicht ein allegorisches Poëm, sondern alles Bildhafte will sehr ernst genommen sein; mindestens ist dem Verf. die Grenze zwischen dem Metaphorischen und dem Eigentlichen nicht bewusst geworden“ (Jülicher 233). Schliesslich bleibt für das siebente Siegel und die siebente Posaune kein Inhalt mehr übrig,

wenn man nicht die nächste Siebenheit als seine Entfaltung ansieht.

Die Unmöglichkeit, die eine oder andere Methode konsequent durchzuführen, hat zuletzt die Zweifel an der Einheitlichkeit des ganzen Werkes hervorgerufen. Man sah vor sich „eine verwickelte Komposition, welche durch allerlei Abschweifungen hindurch einen künstlichen Faden festhält und den Zusammenhang bald durch vorausgreifende, bald durch zurückweisende Beziehungen herstellt“ (Wzs ²488). Als verschiedenartige Bestandteile treten ersichtlich auseinander die mehrfach genannten drei Hebdomaden mit ihren, nach der gleichen Schablone gebildeten (s. zu 6 1—8 1), einförmigen, an die kleine Apk (eschatologische Rede) der Snptkr erinnernden, Inhalt und die grossen Hauptbilder in dem Kp 10 eingeleiteten Teil, welche vor allem durch die Figur des, zuvor ganz fehlenden, θηρίον beherrscht und längst als Reflexe bestimmter Zeitverhältnisse und Zeitereignisse auf dem Spiegel der visionären Phantasie erkannt sind (Wzs ²489, Sab 19). Scheiden wir diese, in den dramatischen Verlauf der Schrift eingeschobenen, Szenen aus, so ergibt sich etwa das folgende, bei der alle Elemente gleichmässig durchdringenden Zusammenarbeitung allerdings nur mit ungefährer Richtigkeit festzustellende, Schema, wobei noch ganz abgesehen ist von untergeordneten Fragen, wie, ob 1 1—3 etwa mit 22 6—21 zur Umrahmung gehört, ob die Briefgruppe gleichfalls späteren Datums ist als die drei folgenden Hebdomaden, ob die grossen Bilder der zweiten Hälfte wieder unter sich gleichartig sind oder ob sie auf verschiedenen Ursprung hinweisen u. s. w. Fest steht nur, dass die zweite Reihe, falls sie einen früheren Zeithintergrund erkennen lassen und sich dadurch als in das später entworfene Schema hereingeschoben erweisen sollte, durch Beziehungen mannigfacher Art, die sie mit dem Ganzen zusammenhalten, vor allem auch durch die gleichmässige Sprache dieses Ganzen als gründlich assimiliert gelten und auf die Zeichnung genau abgrenzender Scheidelinien verzichtet werden müsste.

1 1—8. Eingang.	
1 9—3 22. Briefgruppe.	
4 1—5 14. Himmlischer Schauplatz der Gesichte.	
6 1—17. Sechs Siegel.	
	7 1—17. Die Versiegelten und die Seligen.
8 1—5. Hervorgang der Posaunengruppe aus dem siebenten Siegel.	
8 6—9 21. Sechs Posaunen.	
	10 1—11 14. Schicksal Jerusalems.
11 15—19. Die siebente Posaune.	
	12 1—14 5. Die grossen Bilder der drei Hauptfeinde und des Messiasreiches.
14 6—20. Rückzug in den älteren Zusammenhang.	
15 1—16 1. Uebergang zu der Schalengruppe.	
16 2—21. Sieben Schalen.	
	17 1—19 10. Die grosse Babel.
19 11—20 15. Endkatastrophen.	
	21 1—22 5. Das neue Jerusalem.
22 6—21. Abschluss.	

3. Die Zeitlage.

Ist Apk das Werk eines christl. Propheten, welchem die Deutung der Zeichen der Zeit die Gewissheit des nahe bevorstehenden Endes eingetragen hat, so dass er seine unmittelbare Gegenwart schon als Anfang und Einleitung dazu betrachten musste, so erhebt sich zunächst die Frage, ob sich jene, unter at. Typen und Symbolen versteckte, Gegenwart noch von der, in unanschaulich kolossalen Bildern gezeichneten, Zukunft unterscheiden und auf solchem Wege der wirkliche Standpunkt des Sehers erkennen lasse.

In dieser Beziehung hat man sich zunächst an das Tier 13 1—8, welches die Zusammenfassung der danielischen Weltreiche, also das röm. Imperium darstellt (s. zu 13 2), und an seine sieben Häupter 13 1 17 3 7 9—11 gehalten, welche auf röm. Kaiser so gewiss weisen, wie die zehn Hörner des danielischen Tieres auf syrische Herrscher. Der Wechsel des Bildes erklärt sich nämlich daraus, dass das röm. Reich zur Zeit der Abfassung dieser Weissagung noch keine zehn Herrscher aufzuweisen hatte; bei jenen Hörnern konnte man das Tier also nicht mehr fassen. Daher der über Dan hinausgehende Zug der sieben Häupter (s. zu 13 1), welcher, eben weil er eine freie Ergänzung des überkommenen Bildes ist, jedenfalls geschichtlich motiviert sein muss (Wzs ²496 f.). Spezielle Aufgabe bei der Berechnung bleibt es, die mysteriöse Andeutung zu erklären, dass eines der Häupter zum Tode verwundet, aber wieder geheilt worden sei 13 3. Diese Wunde haftet schon 13 12 14 am Tiere selbst und 17 11 geht umgekehrt das Tier ganz in die Eine Person auf. Wer nun diese Eine Person sei, scheint 13 18 mit der „Menschenzahl“ angedeutet.

Die jüd. Spielerei, Zahlen in Worte oder Worte in Zahlen umzusetzen (Gematria), wird auch Barn. 9 8 (die 318 Knechte Abrahams deuten auf 18 = Ἰησοῦς und 300 = T, das Kreuz), Ass. Mos. 9 (Taxo) und Iren. II 24 1, Sibyll. I 326—330 (888 für Jesus) geübt. Demgemäss hielt sich auch die patristische Exegese von Apk 13 18 an den Zahlenwert der griech. Buchstaben und deutete χξς' auf Τεετάν und auf Λατεινος. Irenaeus V 30 1 kennt beide Deutungen, zieht aber jene (noch Victor von Capua schreibt Teitan auf den Rand seiner Handschrift zu 13 18), Hippolyt und Eusebius dagegen ziehen diese vor, gefolgt von der neueren Ausl. (Eichhorn, Lck, Blk, Hävernick, dW, Möller, Ebr, Dstd, Elliot, Lndb). Aber abgesehen davon, dass jene Form sich sonst nicht nachweisen lässt und man eigentlich Λατῖνος (freilich nur = 661) erwarten müsste, hat der alte König von Latium mit den sieben Kaisern und mit den Zeitverhältnissen unseres Verfassers gar nichts zu tun. Viel mehr empfehlen sich freilich auch die neuesten unter Zugrundelegung des griechischen Alphabetes gewonnenen Deutungen nicht: ἡ ἰταλὴ βασιλεία = 666, ἡ λατίνη βασιλεία = 616 (C. Clemen, ZntW 1901 S. 114). Dagegen drückt der Name Γάϊος Καῖσαρ wenigstens den Zahlenwert 616 aus, entsprechend der zur Zeit des Iren. stark vertretenen LA von C χις'. Darauf gerieten, gleichsam einer Weissagung Zns (ZWL 1885 S. 571—573) folgend, fast gleichzeitig, jedenfalls selbständig O. Htzm (Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums 1888 S. 388 f. = Stade, Geschichte Israels II 660 f.; ThLZ 1888 S. 563), Sp (137 f. 186 370 f. 385 f.) und Erbes (Offenbarung 1891; Der Antichrist in den Schriften des NTs 1897), die beiden ersteren im Zusammenhang einer Hypothese, wonach die Schwertwunde 13 14 eine, später eingetragene, Ausdeutung der πληγή 13 3 12 wäre, unter letzterer aber ursprünglich jene Krankheit gemeint gewesen sei, davon der anfangs so beliebte Herrscher 38 zum Schrecken

seiner Untertanen befallen und zu ihrer und aller Welt Ueberraschung wieder geheilt worden war. Die, von diesem, seit seiner Genesung verrückt gebliebenen, Kaiser geplante, Entweihung des jerusalemischen Tempels (σκηνή 13_{6}?) durch sein eigenes Bild konnte sicherlich das apokalyptische Fieber wieder erwecken. Insofern besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass die jüd. Quellen, falls nämlich solche überhaupt angenommen werden müssen, auf jene Zeit zurückreichen (vgl. Bsst 377). Aber die sieben Häupter, welche das Tier hat, sind noch unmöglich in der Zeit des dritten Cäsars. Hält man sich vollends teils an die vorangehende Einführung des Tieres 11_{7} als christenmörderische Macht, teils an die $17_{10\,11}$ folgende Direktive für die Ausl. von $13_{1\,3}$, so sieht man sich in eine spätere Zeit gewiesen, kann aber mit dem Zahlenwert der griech. Buchstaben nicht mehr auskommen. Und doch spricht für die letzteren ausser dem A und Ω $1_{8\,11}$ 21_{6} 22_{13} die Tatsache, dass es meist griech. Schriften sind, in welchen die Gematria zur Anwendung gebracht wird (Zn 566 f.). Auch trugen die Kaisermünzen Bilder mit griech. Umschrift. Indessen weiss unter Umständen Irenäus gematrischen Rätseln auch mit Hilfe der hebr. Buchstaben nachzuspüren (II 24_{2}), und sicherlich lassen fast auf jeder Seite begegnende Verstösse gegen die Gesetze und Misshandlungen des Geistes der griech. Sprache Apk als ein hebr. Buch erscheinen, welches nur gleichsam mit griech. Wörtern geschrieben ist. Hebräische Namen sind 9_{11} 16_{16} für die Leser von Interesse. Sonach griff man auf die hebr. Zahlzeichen zurück. Dabei wurde begreiflicherweise bis in die jüngste Zeit hinein viel Unhaltbares rsp. höchst Hypothetisches zu tage gefördert. Gunkel (Schöpfung und Chaos 377) deutete von seinem Standpunkt aus: תהום קדמוניה = Chaos der Urzeit, Aberle (ThQ 1872 S. 144): תרינ״ = Trajanus (ähnlich Warnitz. Vlt, Offenbg 134 f.), Bruston empfahl wiederholt (Le chiffre 666 1880 S. 11; ZntW 1904 S. 260): נמרד בן כש = Nimrod ben Kusch. Schon eher diskutabel ist es, wenn man auf קיסר רום = 616 (Ew 1828) oder קיסר רומים = 666 (Manchot 153), bzw. auf beides (Weyland 105 f. 160) geriet. Aber Caesar Romanorum ist ein im Altertum unmöglicher, ganz der modernen Anschauungs- und Ausdrucksweise (vgl. der „Kaiser der Franzosen") angehöriger Titel (Wzs, ThLZ 1890 S. 466). Nachdem man nun einmal schon durch anderweitige Wahrnehmungen auf die Zeitverhältnisse Neros gewiesen war, lag es nahe, diesen Kaiser auch buchstäblich in der apokalyptischen Zahl wiederzufinden: קסר נרו = 616 oder besser קסר נרון = 666 (100 + 60 + 200 und 50 + 200 + 6 + 50). So gleichzeitig Ferdinand Benary (B. Bauers Zeitschrift für spekulative Theologie I 1836 S. 205 f.), F. Hitzig, der jenem die Priorität aberkannte (Ostern und Pfingsten 1837 S. 3), und, nachdem Benary sich dagegen verwahrt hatte (Haller Allgemeine Literaturzeitung, Intelligenzblatt, Aug. 1837 S. 428), E. Reuss (ebenda Spt. 520). Der Streit endete mit der Entdeckung, dass schon C. F. A. Fritzsche 1831 (Annalen der gesamten theologischen Literatur und der christl. Kirche überhaupt III 1 S. 42—64) auf die gleiche Fährte geraten war, auf welcher sich dann auch der, bald selbst an seiner früheren Deutung irre gewordene, Ew schon vor ihm befunden haben wollte (Johann. Schriften II 263). Die gegen diese Deutung fortwährend geltend gemachte Instanz der defektiven Schreibung (das Jod habe wohl in Nero, nicht aber in Cäsar fehlen können) schlägt nicht durch (vgl. ausser Ew auch Rs, Geschichte [6]146. Renan, L'antechrist 415 f.). Jedenfalls war die Zahl 666 frappanter als die an sich korrektere 676 = χοϛ', und möglicherweise leitete den Verfasser bei ihrer Wahl auch schon die Analogie von 888, das für den Messias Jesus Sibyll. I 326—330 vorkommt. Die Behauptung, die

Geheimtuerei sei gerade, nachdem mit Neros Tod jede Gefahr verschwunden war, sinnlos (VLT, Entstehung [2]76; ThT 1886 S. 609), lässt unberücksichtigt, teils dass solches mysteriöse Spiel Selbstzweck war, teils, dass ja Nero zum Schrecken der Welt wiederkommen sollte. Die Doppelüberlieferung der Zahl wird man entweder daraus erklären, dass der griech. Form des Neronamens die latein. zur Seite gesetzt werden sollte (Rs, BSST 373), oder aus dem Bestreben eines Späteren, den Nero an die Stelle Caligulas zu bringen (SP 141 186 392 f. 478 f. ERBES, Der Antichrist 1897 S. 28 f. 49. PFL II 316). Uebersicht über die verschiedenen Lösungsversuche z. B. bei ZN II 627 f., besonders bei P. W. SCHMIEDEL, PrM 1903 S. 54—57.

Sofern es sich überhaupt noch um die Wahl zwischen den eben genannten Herrschern handelt, stehen auch die in Apk eine Rolle spielenden Parther in Frage. SP erklärt 9 $_{13-21}$ 16 $_{12}$ teils daraus, dass ein parthischer Einfall seit den Erfahrungen von 46—38 v. Chr. zum stehenden apokalyptischen Apparat gehört und schon im Buche Henoch 56 $_{5-8}$ vorkomme (S. 338 f., ERBES, Offenbg 61 f.), teils aus der Tatsache, dass Caligula die Hälfte der am Euphrat stehenden Armee gegen die Juden abkommandierte, so dass die Gefahr einer Invasion drohte (S. 342 f.). Andererseits steht der parthisch-armenische Krieg von 58—62 schon selbst in Sicht (s. zu 6 $_2$), und die Parther sind zwar nirgends auf seiten eines Caligula redivivus, wohl aber eines Pseudo-Nero zu finden, welcher gegen Rom heranziehen soll.

Erst durch die Beziehung auf Nero entsteht überhaupt ein vollkommen deutliches Bild; vgl. z. B. die Zeichnung RENANS 317—320 436—439. Zunächst versteht es sich nämlich von selbst, dass die Christen in demjenigen Kaiser, von dem ihre Gemeinschaft die erste grosse Verfolgung erlitten hat, den wiederauflebenden Antiochus Epiphanes erblickten. Gegen ihn empörte sich im Sommer 68 Galba, Nero aber floh und kam am 9. Juni um. Aber die Christen konnten sich in diese Art seines Endes noch weniger finden, als das römische Volk, welchem sein Tod das Aufhören der julischen Götterdynastie bedeutet hätte. Er war der grösste Gottesfeind; der Antichrist aber durfte schon nach jüdischer Lehre nur in feierlicher Weise durch den Messias selbst fallen. Um so mehr glaubte man, Nero könne nicht tot sein, sondern nur zum Tode verwundet; er sei wohl zu Roms Todfeinden, den Parthern, gezogen, halte sich bei ihnen verborgen und bereite einen Einfall in das römische Reich vor, um an Rom Rache zu nehmen. Hatten doch ähnliche Sagen sich wirklich unter den unteren Volksschichten verbreitet, so dass seit Frühjahr 69 eine ganze Reihe von falschen Neronen sich für den letzten, aus dem legitimen Geschlechte der Julier hervorgegangenen, Kaiser ausgaben, einer von ihnen mit Hilfe der Parther sich aufschwingen wollte und sogar falsche Edikte unter Neros Namen erscheinen konnten. In späteren Zeiten, als Nero nicht mehr wohl am Leben befindlich zu denken war, erhielt dann die Sage die Wendung, Nero sei zwar gestorben, werde aber aus der Unterwelt wiederkehren. Es konnte nicht ausbleiben, dass sein Bild nunmehr gespensterische, dämonische Züge annahm; vgl. PFL II 322 f., BSST 361 405 410 ff. Was sonach dem Verfasser gegeben war, ist die allgemeine Hoffnung auf die baldige Ankunft Christi, die Erwartung eines vorangehenden Gegenchristus und das Gerücht von Neros Kommen. Dass aber durch letzteres die Christen, besonders die kleinasiatischen Gemeinden, aufs heftigste erschreckt und aufgeregt werden konnten, versteht sich von selbst.

Ausserbiblische Nachweise für die Richtigkeit dieser Konstruktion stehen in ausgiebiger Menge zu Gebote:

1) Die Aussagen der griech.-röm. Geschichtsschreiber; vgl. Suetonius,

Nero 40 (Nero glaubte selbst, dass er den Thron verlieren, im Orient aber wiederum zur Macht gelangen werde) 47 (der aus Rom fliehende denkt an parthische Hilfe) 57 (bald nach seinem Tode erscheinen edicta quasi viventis et brevi magno inimicorum malo reversuri; noch 20 Jahre nachher ein falscher Nero; günstiges Andenken bei den Parthern), Tacitus, Hist. 1 2 (mota prope Parthorum arma falsi Neronis ludibrio), 16 78 (nachhaltige Bezauberung der Volksphantasie durch das Andenken Neros) 2 8 (Achaia atque Asia falso exterritae velut Nero adventaret, vario super exitu ejus rumore eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque; ein falscher Nero, seines Gewerbes Citharöde, auf der Insel Cythnus) 9 (Galbas galatischer Statthalter Calpurnius Asprenas tötet den Pseudonero auf Cythnus), Cassius Dio 64 9 (wiederholt letzteres, ebenso Zonaras 11 15), Zonaras, Ann. 11 18 (ein Pseudo-Nero mit Namen Terentius Maximus unter Titus, der bei den Parthern Sympathien findet und sich mit ihrer Hilfe auf den Thron schwingen will, vielleicht identisch mit dem, welchen Sueton, Nero 57 ins Jahr 88 versetzt, und wieder mit dem Tacitus, Hist. 1 2 erwähnten), Dio Chrysostomus, Orat. 21 10: καὶ νῦν, d. h. um das Jahr 100, ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν, οἱ δὲ πλεῖστοι καὶ οἴονται. Es ist wahr, dass bis um diese Zeit nichts weiteres, als der Glaube nachweisbar ist, Nero, der damals 63 Jahre alt sein musste, werde an der Spitze der Parther zurückkehren; also nicht Rückkehr aus dem Totenreich (B. Ws, StKr 1869 S. 12—20. Zn, ZWL 1886 S. 337—352 393—405. Sp 386 f.). Immerhin fiel jenes Gerücht auf den fruchtbarsten Boden, wenn es den Christen zu Ohren kam, welchen das muttermörderische Scheusal seit den Blutszenen des Sommers 64 vollends im Lichte des Widergöttlichen, Dämonischen erscheinen musste. Nur dieses mit satanischer Machtwirkung erfolgende Wiedererscheinen braucht in der Herkunft des Tiers ἐκ τῆς ἀβύσσου 11 7 17 8 zu liegen, woraus also ein Widerspruch zu der konstatierten Volksmeinung nicht abzuleiten ist (gegen Ws 43 f.). Es bleibt überdies möglich, dass der Apokalyptiker selbst die herkömmliche Form der Sage modifiziert hat (Gebhardt 239—241), zumal wenn dieser Zug erst auf Rechnung der Endredaktion kommen sollte (Sp 186 387 f. 530).

2) Die Parallelen späterer jüdischer Apokalypsen: a) Sibylle IV (bald nach 79) 119—124 137—139; hier ist einfach die Volkssage von Nero redivivus wiedergegeben. Das gleiche gilt von einem Teil der Nerostücke aus dem fünften Buch, das — abgesehen von 1—51 und einigen anderen Versen — wohl im letzten Viertel des ersten christlichen Jahrhunderts entstanden ist (Geffcken. Bsst, PRE[3] XVIII 276 f.), nämlich von 137—154 361—385. Doch enthält dieses Buch daneben Partien, die Nero bereits entschieden im übernatürlichen Lichte zeigen: 93—110 214—227; das nämliche ist zu sagen von dem der Zeit Hadrians oder Mark Aurels angehörigen Stück V 28—34 (VIII 151—159 liegt ein heidnisches Orakel von dem lebenden Nero vor; Geffcken, Nachrichten v. d. Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften z. Göttingen. Phil.-hist. Klasse. 1899 S. 444 f.). b) Visio Jesajae 4 2: ein königlicher Muttermörder, Satans Inkarnation, lässt sich als Gott verehren, bis der Herr mit seinen Engeln kommt und ihn in die Hölle wirft. c) Lactantius, De mortibus persecutorum 2 leitet aus den Sibyllen die Sage von dem a finibus zurückkehrenden Nero ab, ut quia primus persecutus est idem etiam novissimus persequatur et Antichristi praecedat adventum.

3) Die patristische Exegese. Von Nero als dem Antichrist spricht noch Victorins Kommentar zu 13 15 16; Sulpicius Severus erklärt 13 3 ausdrücklich aus dem Selbstmord des als Antichrist wiederauflebenden Nero (Hist. sacra II 28 1 29 6; Dial. 2 14); das Vorhandensein der Nerosage bezeugt auch Hie-

ronymus zu Dan 11 28 und zu Jes 17 13 (ad Algas. quaest 2), endlich Augustinus zu II Th 2 7 (De civ. Dei XX 19 3).

Wann aber ist bei solcher Beziehung auf Nero das Buch verfasst? Natürlich nicht unter Claudius, wie man zuweilen nach EPIPHANIUS (Haer. 51 12 33; s. dazu SCHWARTZ, Tod d. Söhne Zeb. 39; dieselbe Zeitbestimmung führt APRINGIUS v. Beja in s. Komm. zu Apk, ed. Férotin 1900 S. 7, auf die relatores ecclesiastici zurück) annahm (GROTIUS und HAMMOND). Ebensowenig unter Tiberius, wie neuerdings vermutet wurde (LINDER, Die Offenb. Joh. aufgeschlossen 1905: d. sieben Häupter = die alten röm. Könige, die Todeswunde = die Verdrängung des Königtums durch die Republik, die Heilung = das Wiederaufleben der Monarchie unter Cäsar, auf den die Zahl 666 weist). Aber auch nicht unter Nero, wie wahrscheinlich schon TERTULLIAN (De praescr. haer. 36; dazu Hieron. adv. Jovinian. I 26), EUSEBIUS (Dem. ev. III 5 65, anders KG III 18 1—3), die den beiden syrischen Uebersetzungen der Apokalypse vorgesetzte Ueberschrift, THEOPHYLACT (Praef. in Joh: Joh. befindet sich 32 Jahre nach der Himmelfahrt in Patmos; die gleiche Angabe in einer Reihe von Handschr. zum Johev. s. CREDNER, Einl. in d. NT 1836 S. 259—261), in neuerer Zeit nach dem Vorgange von ABAUZIT, HARENBERG, HERDER noch ZÜLLIG, ROVERS (ThT 1894 S. 497—531) meinten, ebenso auch BRUSTON (Etudes sur l'Apocalypse 1884 S. 12—17; Etudes sur Daniel et l'Apocalypse 1896 S. 28 f.), indem er gleich ZUSCHLAG (Die Offbg. Joh 1860), HERMANN (Die Zahl 666 in der Offenbarung des Johannes 1883), HAWEIS (186) und LÖHR (66) die Zählung der Häupter mit Cäsar beginnt, welcher das Haupt mit der Todeswunde sein soll (vgl. GUNKEL, Schöpfg u. Ch. 355). Aber die Reihe der Kaiser kann ebensogut, wie nach Josephus und Suetonius mit Cäsar (HAVET 319), nach Tacitus mit Augustus eröffnet werden (WIESELER 171 f.). Erst dieser Name ist schon an sich ein ὄνομα τῆς βλασφημίας, s. zu 13 1. Der fünfte Kaiser ist also Nero, welcher, als den Greuel auf die Spitze treibend, zugleich jener achte ist, der 17 11 mit dem Tier, welches war und nicht ist, identifiziert wird. Einstweilen aber regiert ein sechster Kaiser (17 10), in Bezug auf welchen die Mehrzahl der heutigen, nach zeitgeschichtlicher Methode verfahrenden, Ausleger nur noch schwankt zwischen Neros nächstem, auch im Orient anerkannten, Nachfolger Galba (Juni 68 bis Januar 69; so zuletzt J. Ws, Schriften 147) und Vespasian, welcher, gerade aus demselben Orient kommend, im Dezember 69 sein Regiment antrat (so in jüngster Zeit PFL II 324 421. VLT, Offenbg 66 f. JÜLICHER 245. BSST 415. SW 220). Unter jener Voraussetzung (die überaus stattliche Reihe ihrer Vertreter s. Einleitung [3]416) wäre daran zu erinnern, dass schon der Ausgang des Jahres 68 überall unzufriedene Gesichter sah, der Anfang 69 aber den Sturz Galbas durch Otho brachte. Dieser wäre dann der siebente, welcher aber 17 10 nur „kurze Zeit bleiben" soll. Aber von der Frage, wie dem im Orient weilenden Seher der lusitanische Otho in Sicht treten konnte, abgesehen, konnte des neuen Herrschers kurzes Regiment doch nur vorausahnen, wer auch Kenntnis von der gleichzeitigen Erhebung der germanischen Legionen gewonnen hatte. Und doch sieht der Apokalyptiker nicht von Norden, sondern von Osten die Gefahr nahen, und Vitellius hat mit der dämonischen Erscheinung des ermordeten achten Kaisers nichts zu tun. Sollte er darum vielleicht (so HILDEBRANDT, ZwTh 1874 S. 75—89) selbst der εἷς sein, welcher 17 10 ist, Vespasian aber der ἄλλος, welcher sein wird? Aber ganz ohne drohenden Nebenbuhler ist ja auch Vitellius nur etwa ein Vierteljahr lang gewesen. Neuerdings haben die drei rasch vorübergehenden Prinzipate Anlass zu einer Auffassung gegeben, welche

sogar der ganzen Beziehung auf die Nerosage ein Ende zu machen verhiess. Indem man nämlich nicht bloss die sieben Häupter, sondern auch (trotz 17 12) die zehn Hörner 13 1 17 3 7 als röm. Kaiser fasste, zählte man die drei zwischen Nero und Vespasianus aufgetretenen „Usurpatoren" zwar als gekrönte Hörner, nicht aber als eigentliche Häupter (Dstd 57 391 f. 425 508). Sofern das Tier selbst von diesen Häuptern, bzw. Hörnern verschieden ist, stellt es einfach die Weltherrschaft Roms dar. Eine Wunde aber trägt es nach 13 12 14 oder „nicht ist es" zeitweilig nach 17 8 11, sofern nach dem Ausdrucke des Suetonius, Vesp. 1, rebellione trium principum et caede incertum diu et quasi vacuum imperium geworden, d. h. durch das, mit der Todeswunde Neros gegebene, Erlöschen des julischen Hauses und die dadurch veranlassten Bürgerkriege ein Zusammensturz eingetreten war, von welchem sich das Reich erst unter Vespasian wieder erholt hat (O. Htzm 390, Lndb [1] 111, B. Ws 18). Aber freilich um 69—70 konnte noch kein Mensch wissen, ob das Reich unter ihm sich erholen, ob er selbst länger den Thron behaupten werde, als Vitellius. Besser wird die Sache erst, wenn man, auf gebahnte Wege zurückkehrend, die Weissagung eines Nero redivivus durch jenen Pseudo-Nero veranlasst denkt, welcher zu Ende der Regierung Vespasians aufgetreten war, dann später unter Titus bei den Parthern Anerkennung fand und erst 88 an Domitian ausgeliefert wurde. Das führt uns vom Anfang des Regimentes Vespasians (so übrigens neben Dstd und B. Ws auch ältere Vertreter der Nerosage wie Lck und Blk) auf sein Ende (Mommsen V 394 396 520 f.). Aber wie dafür 17 10 ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν, so spricht der Fortgang καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι dagegen. Auch das Regiment des Titus liegt schon dahinten, sofern dasselbe sich durch seine kurze Dauer (Juni 79 bis September 81) von der zehnjährigen Herrschaft des Vorgängers unterschied. Gemeint ist unter dem kurzlebigen Kaiser Titus um so gewisser, als Otho, der neben ihm allein noch in Frage kommen könnte, ein doch auch nur halbjähriges Regiment (Galbas) vor sich hatte. Verlegen wir demgemäss die Abfassung der betreffenden Weissagung unmittelbar nach den Tod des Titus, so dürfen wir bei dem „achten" nicht einfach an den wiederkehrenden Nero (gegen Weyland 110 f.), sondern müssen durchaus zugleich auch an den nunmehrigen Herrscher, an Domitian, denken, welcher hier als ein überschüssiger Achter neben der feststehenden Siebenzahl erscheint, mit dieser letzteren aber, die auf alle Fälle in Geltung bleiben soll, ausgeglichen wird durch die Notiz καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν (Schoen 120. Hrk, Chronologie I 1897 S. 245 f.; aber s. dazu Bsst 408 414). Somit ist er ebenso sehr eine Persönlichkeit für sich, wie einer von den Sieben, nämlich der von der „Wunde des Schwertes" wieder zum Leben erstandene Nero. Dabei kann man sogar fragen, ob nicht wegen 17 11 καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει auch Domitians Ermordung gleichfalls bereits vorausgesetzt werde (Havet 322). Aber jene Worte sind eine Wiederholung des 17 8 schon für Nero in Aussicht genommenen und überhaupt selbstverständlichen Endes des Gottlosen. Andererseits gehört es doch zur Voraussetzung des ganzen Bildes, dass die Siebenhügelstadt gerade sieben Kaiser haben müsse (Pfl II 324) und kennzeichnet sich der ursprüngliche Standpunkt der Weissagung deutlichst durch ὁ εἷς ἔστιν 17 10. Das wird nämlich nicht zur Fiktion zu schlagen (Havet 322, Weyland 109 f.), sondern vielmehr anzunehmen sein, dass die Weissagung zwar von Haus aus nach dem siebenten Kaiser den Rachezug Neros gegen Rom in Aussicht genommen hatte, nachträglich aber der Tatsache des domitianischen Regiments durch Hinzufügung von 17 11 14 gerecht worden sei (vgl. Pfl II 325 422). Demnach scheint hier

die ursprüngliche Vorstellung von dem persönlich wiederkehrenden Nero so umgedeutet vorzuliegen, dass sie zugleich die Schrecken, welche Domitians Regiment für die Christen gebracht hat, mit umfasst. So kommen wir bis auf die Regierung Domitians, und das ist der Kaiser, unter welchem IRENÄUS (viell. schon PAPIAS s. BSST 41 2) die Apk geschaut sein lässt (V 30 3), eine Auffassung, der VICTORINUS in Apk 10 11 17 10. EUSEBIUS, KG III 18 1—3 20 9 23 1; Chronik ed. SCHOENE II 160 f. HIERONYMUS, De vir. ill. 9; c. Jovinian. I 26. Acta Joannis 13 14 (ed. BONNET; über die alten Leuciusakten s. ZN, Acta Joannis 1880 S. CXXIV ff.; NkZ 1899 S. 198 und HENNECKE, Neutestam. Apokryphen 1904 S. 428 f.) u. a. beipflichten.

Zu dem festgestellten doppelten Zeithintergrunde in Apk stimmt weiterhin das hier entworfene Bild der Christenverfolgungen. Mag man immerhin 6 9 10 auf Neros Untat beziehen, so weist doch eben der Schluss 6 11 schon auf eine Ergänzung dieser Opfer. Die neronische Verfolgung beschränkte sich auf Rom. In Apk aber gehört das Blutzeugentum schon zur selbstverständlichen Situation der Gemeinde in der Welt 16 6. Gehäufte Martyrien haben statt in Rom 17 6 18 20 24 19 2, Verfolgungen in Ephesus 2 3 und in Smyrna 2 10; möglich sind sie im ganzen orbis terrarum 3 10. Sie werden gelegentlich der Erwähnung des Märtyrers Antipas in Pergamus mit dem „Throne des Satans“ daselbst in Verbindung gebracht (s. zu 2 13), wie auch das „Gefängnis“ 2 10 (13 10) auf die Beteiligung der Obrigkeit hinweist. Nun setzen aber diese Verfolgungen fast durchweg Verweigerung des Kaiserkultus (über ihn BEURLIER, Le culte impérial 1891. KORNEMANN, Z. Gesch. d. antiken Herrscherkulte = Beiträge zur alten Gesch. I 1901 S. 51—146) voraus 13 15 14 9 20 4. Auch das zweite Tier 13 11—17 wird wohl, entsprechend dem ersten, welches zunächst das römische Imperium, erst nachgehends eine bestimmte Person darstellt, nicht eine einzelne historische Erscheinung (s. d. verschiedenen Vorschläge bei GUNKEL, Schöpfg u. Ch. 348) sondern diejenige Macht bedeuten sollen, durch welche im Gesichtskreis und für das Urteil des Sehers der Kaiserkultus inszeniert und organisiert worden ist, also wenn nicht ganz allgemein das heidnische Priestertum (DW, DSTD, HLGF), so den in Pergamus und anderen unter den 1 11 genannten Städten sich versammelnden Landtag der Provinz Asien, vor allem die Asiarchen, die „priesterlichen Repräsentanten des Reichsgedankens“ (ZN I 170), selbst; vgl. darüber MOMMSEN V 318 f. 520 f. NEUMANN, Der röm. Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian I 1890 S. 9 f. 11 f. 15; so VLT, Offbg 137 f. BSST 365 f. JWS, Schriften 139. SW XCI f. 169 170 f. 172. Nun haben unter den Kaisern der ersten Jahrhunderte Gajus (s. zu 13 8) und Domitian am unbedingtesten auf ihrer göttlichen Verehrung bestanden, und zwar der Erstere sogar dem jüd. Volke gegenüber (S. 399 f.). Unter seinen Nachfolgern liess die geduldete Sonderstellung des jüd. Volkes von einer Erneuerung des einmal fehlgeschlagenen Versuches absehen; das friedlich gesinnte und nicht der Proselytenjagd ergebene Mitglied der Synagoge war und blieb auch nach 70 von der abgöttischen Reverenz gegenüber dem Kaiserbild dispensiert (MANCHOT 152). Nero insonderheit war den Juden geradezu günstig, ehe sie selbst den Vernichtungskampf gegen sich heraufbeschworen. Die Christen dagegen wurden wegen unpatriotischer Lebensführung und Abfalles vom nationalen Glauben Gegenstand der administrativen coërcitio, polizeilicher Massregelung, unter Umständen auch wegen verweigerter Huldigung gegenüber dem kaiserlichen Bilde des staatlichen Kriminalverfahrens in demselben Masse, wie sie aus dem nationalen Verbande mit dem Judentum heraustraten und durch Abscheidung von der Synagoge als genus tertium er-

kennbar wurden. Die Spuren für letztere Erkenntnis leiten aber gerade in die Tage Neros und Domitians. Man kann somit den Kanon aufstellen: ist das Tierbild ursprünglich jüdisch, so datiert es aus Caligulas Zeit. Ist dagegen seine Beziehung auf Nero oder Domitian nachweisbar, so ist es christlich. Bezüglich der Zeit Neros setzt der Bericht des Tacitus, Ann. 15 44. voraus, dass man Christen und Juden zu unterscheiden vermochte. Gewisser noch ist, dass der Brief des Plinius, Ep. 10 96, Christenprozesse (cognitiones de Christianis) kennt. Das von ihm schon als gewöhnlich vorausgesetzte Verfahren hat sich ohne Zweifel unter Domitian ausgebildet (Wzs [2]493 503), zu dessen Zeiten das Christentum jedenfalls definitiv aufgehört hat, für eine Spielart der jüd. Religion zu gelten. Zumal in der Provinz Asien war schon um der weiten Verbreitung der neuen Religion willen ihre Selbständigkeit zu bemerken, und nach Apk 2 9 taten die Juden (s. Einl. zu Joh II 2) das Ihrige dazu, diese Erkenntnis zu befördern. Gerade im griech. Asien war der Kultus des lebenden Kaisers früh zur Passion geworden, und die Weigerung, bei seinem Genius zu schwören oder sonst ihm eine mit religiösen Zeremonien verknüpfte Huldigung darzubringen, liess sich als Schädigung der maiestas populi Romani darstellen. Zumal unter dem Regiment des Kaisers mit dem Titel „Dominus ac deus noster" (Neumann, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft von Pauly-Wissowa V 1 1903 S. 1307 f.) wurde jedem, welcher sich vor der zuständigen Behörde als Christ bekannte und demnach seine Huldigung verweigerte, sein Zeugnis Ursache der Verurteilung; er wurde zum μάρτυς; vgl. Neumann, Der röm. Staat etc. 13 15 und Mommsen in Sybels Hist. Zeitschrift, Bd. 64, 1890 S. 390—429.

Keiner der beiden so gewonnenen, nur etwa um ein Menschenalter auseinanderliegenden Ansätze für die Entstehung von Apk darf zu Gunsten der Gegenannahme ausser Kraft gesetzt werden, da die Differenz des Zeitunterschiedes vielmehr der oben konstatierten Tatsache des Hereinragens älterer Stücke in den symmetrischen Plan des Ganzen entspricht (Sab 36 f.). Die neronische, jedenfalls eine Zeit vor 70, ist nämlich, von schon oben entwickelten und einigen zweifelhafteren Anspielungen auf Naturschrecken um 44 und 65 (s. zu 6 8), 61 und 63 (s. zu 6 12) abgesehen, unabweislich angezeigt, wenn 11 1 2 13 Jerusalem bis auf den Tempel und inneren Vorhof von den Heiden erobert, aber nur teilweise, und zwar durch ein Erdbeben zerstört werden soll. Seitdem Jerusalem eingenommen, der Tempel verbrannt worden war, konnte niemand mehr eine Bewahrung desselben im Strafgericht annehmen (Wzs [2]492). Wohl aber konnte der zur Zeit des Heereszuges Vespasians weissagende Seher an eine völlige Vernichtung des Tempels nicht glauben; nur den Besitz der Stadt gestattet er den Heiden auf $3^1/_2$ Jahre. Dass hier Mc 13 2 = Mt 24 2 = Lc 21 6 absolut ignoriert wird, ist eines der annehmbarsten Argumente für den jüd. Ursprung dieses Stückes.

Andererseits spricht für den späteren Ansatz: dass die Nichtberücksichtigung von zwei oder drei Usurpatoren der Jahre 68 und 69 zu Domitians Zeiten viel begreiflicher ist, als im Jahr 69 oder 70; dass zwar die Christengemeinden in Troas, Kolossä und Hierapolis fehlen (s. zu 1 11), dagegen dem apost. Zeitalter fremde in Smyrna, Pergamus, Sardes, Philadelphia, Thyatira (aber noch nicht, wie bei Ignatius, in Magnesia und Tralles) auftreten; dass das christliche Leben in diesen Gemeinden teilweise (Ephesus, Sardes, Laodicea) schon sehr im Sinken begriffen ist, dass die Bileamiten und Nikolaiten 2 6 14 15 20 doch nicht bloss praktischem, sondern auch einem theoretischen Irrtum (s. zu 2 24), einer διδαχή 2 14 15 24 huldigen und wenigstens an die Cerinthianer, wenn nicht gar schon an Karpokratianer erinnern

(s. zu 2 6); dass die urchristl. Hoffnung auf die Wiederkehr Christi stellenweise im Erlöschen begriffen ist (s. zu 3 3); dass Apk selbst 1 3 22 18 19 bereits als Keimzelle des christl. Kanons erscheint und die Möglichkeit voraussetzt, dass neben den at. auch neue Schriften christl. Propheten in den Gemeindeversammlungen zu regelmässiger Verlesung gelangen können; dass der 1 9 als „Genosse" seiner Brüder in Asien auf der Insel Patmos weilende Johannes wenigstens nach dem Urteil der alten Kirche als Verbannter daselbst weilte, Verbannungen von Christen aber erstmalig unter Domitian vorkamen (Euseb. KG III 18 4; vgl. auch domitianische Exile bei Cassius Dio 67 14 68 1); dass überhaupt das älteste und zugleich so bestimmte Zeugnis der Väter (s. S. 405 413 f.) eben dahin weist, wo die in steter Fortbewegung begriffenen Elemente von Apk nach der neueren Forschung zum Stehen gekommen sind. Allerdings hat man auch an die trajanisch-hadrianische Zeit gedacht (s. die dem Dorotheus zugeschriebene Synopsis de vita et morte prophetarum: ὑπὸ δὲ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐξωρίσθη ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ, Theophylact zu Mt 20 22: Ἰωάννην δὲ Τραϊανὸς κατεδίκασε und die Johannesgeschichte des Prochorus bei Zn, Acta Joannis 1880 S. XXII CXXV 45 1 46 3 5 173 17), als die Juden sich mit dem Gedanken einer Herstellung ihres Tempels trugen (Wabnitz, JpTh 1884 S. 510—512; 1885 S. 134; 1889 S. 478 f.), und ist Apk wenigstens in ihren späteren Schichten unter Hadrian, bzw. Antoninus, angesetzt worden (Vlt, Entstehung [2] 153 f.; ThT 607 f.; Offenbg 129—171). Aber auch die Auflösung der Zahl 666 mit Trajanus Hadrianus = טרינס אדרינס, wiewohl hier die Lesart 616 durch die Nebenform Tirjon (θηρίον?) = טריון erklärt wird (Manchot 153. Vlt, Entstehung [2] 75 f.; vgl. Offenbg 134 f.), geht von der Voraussetzung aus, dass die ursprüngliche Deutung die auf Nero gewesen sei. Doch leidet auch dieser Versuch gleich denen von Hofmann, Hgstb, Ebr u. s. w. an der Misslichkeit, dass, um auf Hadrian zu kommen, statt der sieben Häupter die zehn Hörner gezählt werden oder aber jene von Nero an gerechnet werden müssen, um etwa in Nerva den kurzlebigen Siebenten zu finden (vgl. Sp 187 f. 531 f.).

Aus dem dargelegten Tatbestand eines doppelten Zeithintergrundes erklärt sich nicht bloss das beständige Schwanken der Ausleger zwischen Galba oder Vespasian und Domitian oder Nerva, sondern auch das Auftreten von Teilungshypothesen, welche bald eine Grundschrift mit einem oder ein paar Ueberarbeitern bald mehrere, verschiedenen Zeiten angehörigen Quellen voraussetzen, um so den vorliegenden Verhältnissen gerecht zu werden; s. Einl. I 3.

4. Der Lehrbegriff.

1. Von einem Lehrbegriff des Buches könnte man eigentlich erst dann reden, wenn die literarkritische Kontroverse ein einigermassen gesichertes Ergebnis abgeworfen hätte und mit einiger Zuversicht zu sagen wäre, was lediglich übernommenes oder eingeschaltetes Gut, was Grundeigentum des Verf. ist. Insonderheit müsste die Frage nach dem jüdischen Charakter, sei es des Grundstockes sei es grosser Enklaven des Buches, erst zum Austrag gebracht sein. So wie die Dinge liegen, mangelt es dem Werke in Bezug auf theologischen Charakter sehr an Einheitlichkeit (Vischer 3 f., Bsst 140). Unverfälschtes Judentum und ausgereiftes Christentum liegen unvermittelt nebeneinander; durchweg zwei sich ausschliessende Gedankenkomplexe. Indessen muss von vornherein unterschieden werden zwischen einer jüd. Grundlage der apokalyptischen Gedankenwelt und einer jüdischen Grundlage von Apk als literarischem Produkt. An jener kann gar kein Zweifel bestehen. Sie erhellt fast Zeile für Zeile aus der Fülle at. Reminiszenzen,

den angehäuften Reproduktionen prophetischer Bilder, dem stehenden Gebrauch apokalyptischer Darstellungsmittel (Vlt, Entstehung [2]109 f. 138 f. 160 f. 167). Das trotz seiner Sünde (11 13) nur mit einer verhältnismässig leichten Heimsuchung bedrohte Jerusalem ist die „heilige" und „geliebte Stadt" (11 2 20 9), die „Stadt" schlechthin (14 20), und als Mutter des Messias erscheint 12 1 2 5 die Theokratie. Demgemäss bildet auch 20 4 ein irdisches Reich der Herrlichkeit mit jerusalemischem Mittelpunkt 20 9 den letzten Hintergrund. Die Erde ist der nächste Schauplatz der gehofften Seligkeit, und, wenn sie vergangen, wird 21 1 zum deutlichen Beweis der echt jüd. Materialität dieser Weltanschauung eine neue Erde und ein neuer Himmel geschaffen. Aber damit geht Apk nur gradweise über die synopt. Evglien und selbst über die paul. Vorstellungswelt hinaus (Br 211). Wie in allen Kreisen jüd. Theologie ist der Himmel idealisiertes Urbild der Erde; dort oben ist der wahre Tempel mit der Bundeslade 11 19 und das himmlische Jerusalem 3 12 21 2 10. Aber das ist z. B. in Hbr gerade so. In jenem urbildlichen Heiligtum sitzt auf seinem himmlischen Throne Gott als der in Donner und Blitz sich offenbarende παντοκράτωρ 1 8 4 8 11 17 15 3 16 7 14 19 6 15 21 22 (vgl. auch βασιλεύς 15 3 und δεσπότης 6 10), dessen Haupteigenschaft nicht die Liebe (richtig Sw CLIX) sondern die strafende Gerechtigkeit ist. Rache und Vergeltung gehen von ihm aus (Br 227); vgl. den Rachepsalm 6 9—11 und Worte von ein-, zwei- und dreifacher Vergeltung, von verzehrendem Zorn und Vernichtungsgericht Gottes 6 16 14 10 11 19 20 16 1 18 6—8 19 2 15 17—21 (Ausreden bei Gebhardt 30 und Wieseler 126). Eine bedeutende Rolle fällt den Engeln zu als Ueberbringern göttlicher Befehle, Beherrschern der Elemente und Ausrichtern der Strafgerichte (Wernle 270, Sw CLXVIII—CLXX). Den Thron umgeben ausser den vier Cheruben, den idealen Repräsentanten der gesamten lebendigen Schöpfung (Gebhardt 48) vierundzwanzig hervorragende himmlische Wesen, die Aeltesten. Das alles ist gut jüdisch, kann aber ebensogut auch judenchristlich sein.

Allerdings ist auch das Wesen der Religion durchaus im Geist des AT gefasst als Furcht Gottes 11 18 14 7 15 4 19 5 (Br 224. Hoekstra, ThT 1869 S. 390), die sich bewährt im praktischen Verhalten. Daher die grosse Bedeutung der ἔργα 2 2 5 19 23 26 3 1 2 8 15 14 13 18 6 20 12 13 22 12 (Hgf, Urchristentum 69. Köstlin, Lehrbegriff 490 f. Hoekstra 389. Wzs [2]507. Sw CLXVIII; Abschwächungen bei Gebhardt 173—176). Diese Werke müssen vollkommen sein ἐνώπιον τοῦ θεοῦ 3 2, d. h. seinen Geboten entsprechen. Denn die Frommen sind τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ 22 14. Damit sind allerdings nicht die durch Moses gegebenen Gebote gemeint (richtig B. Ws, bTh § 135a). sondern die ἔργα sind 2 26 Jesu Werke, und τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ 12 17 14 12 ist gleich τηρεῖν τὸν λόγον τοῦ Ἰησοῦ 3 8. „Seine Lehre wird nicht mehr an dem Gesetz gemessen, sondern umgekehrt das ganze Gebot Gottes an seinem Worte" (Wzs [2]508). Demgemäss tritt dem Worte Gottes 1 2 9 20 4 oder dem Halten seiner Gebote 12 17 koordiniert zur Seite die μαρτυρία Ἰησοῦ oder die πίστις Ἰησοῦ 14 12 (v. Soden, JpTh 1884 S. 632). Aber die Ausdrücke πίστις 2 13 19 13 10 14 12 und πιστός 1 5 2 10 13 3 14 17 14 19 11 21 5 22 6 beziehen sich, ohne die gemeinbiblische Bedeutung Glauben zu verleugnen (s. zu 2 13), vorwiegend auf Zuverlässigkeit, wo es gilt, treu auszuharren und Stand zu halten (Krenkel 103, Br 224, Gebhardt 158 f., Jülicher 236; dagegen B. Ws § 135b); daher die nahe Verwandtschaft der πίστις mit der ὑπομονή 13 10, aber auch 2 19, wo ἔργα, ἀγάπη, πίστις, διακονία und ὑπομονή koordiniert erscheinen. Sind damit die ἔργα hinlänglich gegen den Verdacht der jüd. Gesetzlichkeit gesichert, so findet sich doch

auf dieser ganzen Seite der Heilslehre (anders in der Christologie) von Paulinismus keine Spur. „Faith is rarely named in the book, and when it is, it does not appear as the primary necessity of the christian life; the decisive place is given to works" (Sw CLXVIII). Und es steht wieder völlig auf dem hergebrachten Niveau der gesetzlichen Sittlichkeit, wenn 19 8 die „Rechttaten der Heiligen" von den sittlichen Subjekten, die sie hervorbringen, ablösbar, als etwas Selbständiges, nämlich als glänzendes Linnenkleid der Braut erscheinen (Br 225 f., Krenkel 104; Ausflüchte bei Gebhardt 176, Falsches bei B. Ws § 132 d 135 a). Die Seligkeit endlich steht einfach unter dem Gesichtspunkt des Lohnes 11 18 22 12 (Jülicher 237).

2. Entsprechend dem Hauptzweck der Schrift, das Hoffen und Harren der leidenden Gemeinde auf das nahe Kommen des Herrn und die Errichtung seines Reiches der Herrlichkeit neu zu beleben, bringt sie, als hervorragendstes Produkt der neuen christl. Prophetie, vor allem in die bevorstehende Endzeit eine anschaulichere und genauere Perspektive, als dies in den übrigen prophetischen Fragmenten des NT der Fall ist. Die gottfeindliche Weltmacht wird unterliegen und an ihre Stelle ein irdisches Reich der Herrlichkeit treten, aufgerichtet durch den Herrn, dessen glanzvolle, sieghafte Wiederkunft 19 11—16 mit dem Auftreten der beiden Zeugen 11 3—12 eingeleitet wird. Dass dieses Reich, an welchem alle Heiligen, zumal die wieder erweckten Märtyrer, als Herrscher 5 10 teilnehmen sollen, einen tausendjährigen Bestand haben wird 20 2 3 7, ist im Grunde die einzige Bereicherung, welche der biblischen Theologie aus dem Vorstellungsgehalt unseres Buches zufliesst. Die eschatologische Perspektive Mt 24 6 14 28 sieht unmittelbar hinter der Parusie das τέλος, ist also kürzer als bei Pls, der I Kor 15 24 eine Periode der Christusherrschaft dazwischen schiebt, welche dann endlich in Apk auf tausend Jahre bestimmt wird (Georgii, ThJ 1845 S. 14. Grimm, ZwTh 1873 S. 399 f. Heinrici, Das erste Sendschreiben d. Ap. Pls an die Kor. 1880 S. 503. P. W. Schmiedel, HC Exkurs 3 zu I Kor 15 24).

Die grossartigen Erwartungen, welche an die Erscheinung des Messias geknüpft werden, führen naturgemäss gesteigerte Anschauungen von der Person dessen mit, welcher auf solche Weise Gottes Sache zum Siege führt (Br 214. Hoekstra, ThT 1869 S. 363—409). Auf die Wirksamkeit dieses Motives ist es zurückzuführen, wenn die at. und jüd. Messiasbegriffe zwar die unterste Grundlage der Christologie bilden, zugleich aber allseitig überboten und überwunden werden, sodass ein solches Beisammensein aller biblischen, wohl auch jüd., Lehrstufen im NT durchaus beispiellos dasteht und ein Hauptanlass zu den, die Einheitlichkeit der Komposition aufgebenden, Hypothesen geworden ist: die Christologie ist ein „wirres Konglomerat verschiedenster Vorstellungen" (Bsst 140, Pfl II 419; dazu Bsst 239 256). Abgesehen vom Eingang (über das paul. Ἰησοῦς Χριστός s. Einl. II 4 4) und Schluss (das gleichfalls paul. ὁ κύριος Ἰησοῦς 22 20 21) steht als Eigenname nur Jesus (1 9 12 17 17 6 19 10 20 4 22 16), während ὁ Χριστὸς (τοῦ θεοῦ) noch Amtsname ist (11 15 12 10 20 4 6), was doch wohl judenchristl. Deutung verlangt (v. Soden 634 f.). Wie sehr aber die at. Merkmale des theokratischen Königs massgebend sind für die Christologie (Hoekstra 400 f., v. Soden 634—637), zeigt der Heidenbeherrscher 2 26, der die Völker mit eisernem Stabe weidet 2 27 12 5 19 15 nach Ps 2 9 (messianisches Signalement auch Ps Salom. 17 26), ein Schwert im Munde hat 1 16 2 12 16 19 15 nach Jes 11 4 (nachwirkend auch Ps Salom. 17 27), während der danielische Menschensohn 1 7 13 14 14, ja auch der danielische „Alte der Tage" 1 14 durchblicken. Der nur 2 18 vorkommende υἱὸς τοῦ θεοῦ wird 27 ausdrücklich auf Ps 2 8 9 zu-

rückgeführt. In diesem Sinne also nennt er Gott nicht bloss (2 7) 3 2 12 „seinen Gott", sondern auch 1 6 2 27 3 5 21 14 1 „seinen Vater", während an den Vater der Menschen oder der Christen nur 21 7 erinnert (WERNLE, Anfänge [2]270: „der Vatername fehlt gänzlich"). Der Welt und ihren Königen gegenüber ist Christus Oberkönig 1 5, heisst „König der Könige" und „Herr der Herren" 17 14 19 16, wie Gott im AT; den Gläubigen gegenüber steht er da als Herr 11 8 14 13 22 20 21, sie seine Knechte 1 1 2 20. Sehr unsicher scheinen die Versuche, die Person des Christus nach sonstigen apokalyptischen Analogien in die Reihe der Engelwesen einzugliedern, wozu bald in 14 14, bald in 22 6 ein Anlass gefunden werden konnte (s. zu 14 14). Bleibt aber der Messias hiernach auch Mensch aus Judas und Davids Stamm 5 5 22 16, so tritt er doch andererseits schon in die Sphäre der Gottheit ein (Rs. Histoire I 460 f. BSCHLG, Nt. Theologie II 389. BSST 188). Das Kind der Theokratie 12 2 wird 12 4 5 den Nachstellungen des Teufels entzogen und auf den göttlichen Stuhl entrückt, d. h. zu göttlichem Rang erhoben, wobei die Art, wie 12 5 Geburt und Tod in den Rahmen eines Augenblickes zusammengefasst werden, nur zeigt, wie wenig der irdisch erschienene Jesus in der Gedankenwelt des Verf. bedeutet (v. SODEN 636). Im Vordergrunde steht für ihn vielmehr derjenige, der sich als πρωτότοκος τῶν νεκρῶν 1 5 (18 2 8) gen Himmel erhoben und auf seines Vaters Stuhl gesetzt hat 3 21 7 17, welcher nunmehr auch zum Throne des Lammes geworden ist 22 1 3. Eben damit hat er den Teufel, welcher bisher noch im Himmel wohnte, aus demselben verdrängt 12 7—10 (trotz GEBHARDT 58 f.), ist Sieger geworden 3 21 5 5 und hat die Schlüssel wie zum Hause Gottes 3 7, so zu Tod und Unterwelt 1 18. So teilt er mit Gott das Reich 11 15 12 10; demgemäss finden sich at. Gottesbezeichnungen, wie ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος und ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος = τὸ Ἀ καὶ τὸ Ὦ 1 8 21 6 nach Jes 44 6 als Selbstbezeichnungen auch im Munde Christi 1 17 2 8 22 13. Er ist 1 18 „der Lebendige" wie Gott 4 9 10 und „lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit" wie Gott 10 6. Nicht minder teilt er mit Gott die Eigenschaft der Allwissenheit 1 14 2 18 19 12 (Augen wie Feuerflammen), 2 23 (Prüfer von Herzen und Nieren). Er ist 3 1 5 6 Träger des siebenfältigen Gottesgeistes. So wenig wie Gott kann auch ihn 1 17 ein Sterblicher anblicken, und wie Gott, so wird auch ihm 20 6 gedient im tausendjährigen Reich (B. Ws § 134 c). Auf ihn beziehen sich die Doxologien 1 6 7 10 und ihm wird 5 8 12—14 eine ähnliche Anbetung zuteil, wie 7 12 19 10 22 9 Gott. Die dem Lamme dargebrachten Lobpreisungen sind sogar reichlicher als die Gott erwiesenen (VISCHER 56). Nichtsdestoweniger blickt der Abstand zwischen ihm und demjenigen, der ihm die Herrschaft übertragen hat 2 27, immer wieder durch (SCHKL 311, WERNLE 270 f., JÜLICHER 237). Der Vater allein heisst ὁ παντοκράτωρ (s. zu 1 8), Christus aber ist ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ irgendwie im Sinne der Subordination (s. zu 3 14). Wie der Apokalyptiker diesen Namen aus fremdem Gedankenkreis (Kol 1 15 18) angenommen und in seiner Weise verstanden hat, so scheint ebenfalls mehr nur zusammenhangslos aufgegriffen zu sein der Name ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 19 13 (s. dort). Ein frühes Eindringen alexandrinischer Denk- und Ausdrucksweise ist jedenfalls durch die ephesische Wirksamkeit des Apollos und das Datum von Hbr zu konstatieren (Wzs [2]484 f. 532).

Von der Lehre von der Person führt zur Lehre vom Werk Christi schon die Doxologie 5 12 über, sofern hier der siebenfältige Preis „dem geschlachteten Lamme" gilt, also als Erwerb und Lohn des auf Erden siegreich hinausgeführten Werkes erscheint. Denn Christus ist zugleich der siegende Löwe 5 5 und das geschlachtete Lamm 5 6 12. Dieses neunundzwanzigmal

erscheinende Lamm, die eigenste, christologische Vorstellung des Apokalyptikers (s. zu 5 6), weist mit grösserer Wahrscheinlichkeit zurück auf Jes 53 7 (Br 222 f. B. Ws, bTh § 134 a. Wieseler 124. v. Soden 637), als auf das Passalamm, sei es nun, dass man dieses mit dem leidenden Knecht Gottes (Gebhardt 118 f.), sei es, dass man es mit dem Bundesopfer (Ritschl II ^{3}163 180—182 242) kombiniert. Wohl aber lehnt sich die Anschauung des Apokalyptikers vom Heilswert des Todes Jesu an die paul. Erlösungs- und Versöhnungslehre an, ohne dass dieselbe jedoch innerlich vermittelt und angeeignet wäre. Daher ist vom Opfertod 7 14 22 14 und von Loskaufung 5 9 14 3 4 (ἀγοράζεσθαι wie I Kor 6 20 7 23) die Rede (Weiffenbach, Gemeinde-Rechtfertigung und Individual-Rechtfertigung 1887 S. 81 f.). Wenigstens die paul. Terminologie färbt hier ab (Vischer 55), wenn auch die Apk von einem stellvertretenden Strafleiden nichts weiss (v. Soden 638), sondern 12 11 den Messiastod vielmehr an die Spitze aller durch Blutzeugenschaft errungenen Siege stellt (Hoekstra 387 f. 394).

3. Was die Frage nach der Stellung der Juden zu den Heiden im Gottesreich anlangt, so tritt der Universalismus allerdings schon in dem Lobgesang 5 9 als massgebender Gesichtspunkt auf. Die Juden als Volk sind, indem sie den Messias verwarfen, zur Satanssynagoge 2 9 3 9, ihre Stadt als Schauplatz jener Verwerfung zu Sodom und Gomorra geworden 11 8 (Wzs ^{2}505—508). Andererseits wird doch selbst für den Rest Jerusalems eine schliessliche Bekehrung in Aussicht genommen, während das Heidentum im grossen und ganzen durch keinerlei Strafgerichte zur Busse zu bewegen ist und unaufhaltsam dem Gerichte entgegenreift (s. zu 11 13). Prinzipielle und unversöhnliche Feindschaft wird dem römischen Imperium geboten, dessen Grundzug 13 5 in offen geübter Menschenvergötterung besteht. Wie der heidnische Weltstaat bei den Rabbinen Edom heisst, so Rom Apk 17 5 Babel. Die Residenzen der Kaiser und ihrer Statthalter sind „Sitze des Satans“ 2 13 13 2 16 10, die kaiserlichen Titulaturen (divus Julius, Augustus = Σεβαστός) sind, weil eine übermenschliche Würde bezeichnend, „Namen der Lästerung“ 13 1. Was von dem Tier, das die Weltmacht bedeutet, ausgesagt wird, steht in einem denkwürdigen Gegensatz zu den Ausführungen Rm 13 1—7. Im Gegensatz zu dem Apostel vermag der Apokalyptiker den sittlichen Wert der Institution der Obrigkeit nicht zu fassen. Ihm ist sie eine satanische Stiftung, und niemand, der dem Tiere huldigt, steht im Buche des Lebens (13 4 8). Auf der Kehrseite bildet 7 4 14 1 das „zwölfstämmige Israel“ den Kern der nt. Gemeinde, der auf eine Zahl gebracht werden kann, mithin kanonische Bedeutung hat gegenüber der unzählbaren Schar der Heiden (7 9), welche gleichsam eine Bürgerschaft zweiter Ordnung repräsentiert. Vertritt Apk demnach in der Heidenfrage nicht mehr das richtige Judenchristentum, so doch andererseits auch keineswegs einen Universalismus im Sinne von Gal 3 28. Vielmehr ist der Unterschied zwischen Juden und Heiden sogar ein unauslöschlicher, noch im himmlischen Jerusalem bestehender: die Israeliten wohnen im neuen Jerusalem, die Heiden wandeln in dem davon ausgehenden Licht und ihre Reichtümer schmücken die Stadt 21 24 26; die Bewohner der Stadt geniessen die Früchte des Lebensbaumes, die Heiden werden durch seine Blätter geheilt 22 2. Demgemäss sind 21 12 nur die Namen der zwölf Stämme an die Pforten des neuen Jerusalem geschrieben. Wenn 14 1 3 eine ἀπαρχή von 144 000 erscheint, so liegt, auch für den Fall, dass sie mit den 7 4—8 erwähnten 144 000 identisch wäre, eben schon im Ausdruck „Erstlingschaft“ die Aussicht auf Nachfolge und Anschluss Vieler. Darin eben sind Juden und Heiden als Gläubige Eins, dass sie selbst Prie-

ster geworden sind und keiner priesterlichen Vermittelung ihres religiösen Verhältnisses mehr bedürfen (Wieseler 124, B. Ws §§ 130 c 132 a c). Ganz ebenso geht auch die Anschauung von dem Weib mit den zwölf Sternen 12 1 von der Identität des alten und des neuen Israel aus. Christus ist 12 17 der erstgeborene Bruder der wahren Israeliten. Auf keinen Fall nämlich sind οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς gerade nur Heidenchristen (Hofmann, Ebr., Vkm, Dstd, BWs, Gebhardt 167 207), höchstens gläubige Individuen überhaupt ohne Reflexion auf ihre Abstammung, dem Wortlaute nach aber identisch mit dem „Rest seiner Brüder“ Mch 5 2. So sehr bilden wahres Judentum und Christenheit zusammen die „Synagoge Gottes“, dass 2 17 3 9 11 19 15 5 21 3 12 nur Ein Bund Gottes mit seinem Volk vorausgesetzt ist (Hgf, ZwTh 1890 S. 409 427 439 f.). Das ist Judenchristentum, aber ein solches, welches „universalistisch und gesetzesfrei geworden ist, nicht auf paul., sondern auf seinem eigenen Weg“ (Wzs [2]507).

4. Das eben erwähnte Gesicht vom Sonnenweib und vom Himmelsdrachen hat übrigens, da sich innerhalb des A und NT keine deutlichen Parallelen dazu finden, Anlass gegeben, sich nach solchen ausserhalb der biblischen Religion umzusehen. Der diesergestalt geschärfte Blick hat erkannt, dass das „durchaus eigenartige Judenchristentum“ unseres Buches nicht erklärt werden kann, ohne dass man den Einfluss veranschlagt, den die „reiche mythologische und mystische Ideenwelt des damaligen vorderasiatischen Religionssynkretismus“ (Pfl II 418 f.) auf ihn ausgeübt hat. Fortgesetzte Forschung bemüht sich um die verarbeiteten fremdländischen Traditionen (Wernle 263) und sucht den Anteil der babylonisch-eranischen Mythologie wie der hellenistischen Theologie (Jülicher 234) im einzelnen festzustellen. Vgl. z. Ganzen NtTh I 463—476, Wernle 256—274, Sw CLVIII—CLXXIII.

5. Bezüglich des schriftstellerischen Verhältnisses von Apk zum NT lässt sich mit Bestimmtheit nur sagen, dass die paulinische, mit Wahrscheinlichkeit, dass die synopt. Literatur vorausgesetzt ist. Der Verf. kennt ältere Plsbriefe vom Lesen oder Hören (doch s. Jülicher 237); daher die paul. Grussformeln 1 4 22 21 und damit zusammenhängend θεὸς καὶ πατήρ 1 6 Ἰησοῦς Χριστός nur 1 1 2 5; vgl. speziell I Th 4 16 (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ) mit Apk 14 13 (ἀποθνήσκειν ἐν κυρίῳ), I Th 5 2 (ὡς κλέπτης) mit Apk 3 3 16 15, Gal 2 20 mit Apk 1 5 (τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς), Gal 3 28 mit Apk 6 15 (δοῦλος und ἐλεύθερος), Gal 4 26 (ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ) mit Apk 3 12 21 2 10, Gal 5 16 II Kor 12 21 mit Apk 17 4 (ἀκαθαρσία und πορνεία), I Kor 2 10 (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ) mit Apk 2 24 (τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ), I Kor 5 7 (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός) mit Apk 5 6 (ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον), I Kor 6 9—11 mit Apk 9 21 21 8 22 11 14 15 (Sündenkatalog), I Kor 6 20 7 23 mit Apk 5 9 14 4 (ἀγοράζειν, erlösende Funktion), I Kor 15 20 Kol 1 15 18 mit Apk 1 5 (ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν) 3 14 (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ), I Kor 15 51 52 mit Apk 10 7 (das μυστήριον von der Posaune), I Kor 16 9 II Kor 2 12 mit Apk 3 8 4 1 (θύρα ἀνεῳγμένη), II Kor 1 20 mit Apk 1 7 3 14 (ναί und ἀμήν), II Kor 5 17 mit Apk 21 5 (ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα), II Kor 6 9 mit Apk 1 18 (νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν), II Kor 6 14—17 mit Apk 18 4 (ἐξέλθατε ἵνα μὴ συγκοινωνήσητε), II Kor 6 16 18 mit Apk 21 3 7 (gleiche Verwendung von Lev 26 12 II Sam 7 14 Jer 31 9). Auffallend bleiben die zwischen unserer grossen und der kleinen Apk der Synopse obwaltenden Beziehungen. Vgl. Mc 13 7 8 = Apk 6 4—8 12, Mc 13 10 = Apk 14 6, Mc 13 13 = Apk 2 26, Mc 13 19 = Apk 16 18, besonders Mc 13 24 25 (= Mt 24 29 Lc 21 25 26) = Apk 6 12 bis 14 8 12 9 1 2, auch Mc 13 26 (mehr noch Mt 24 30) = Apk 1 7, Mc 13 27 = Apk 7 1, Mc 13 31 = Apk 6 11 17 17 21 1. Zuweilen scheint ein Gegen-

satz beabsichtigt wie zwischen Apk 11 1 und Mc 13 14 (ὅπου οὐ δεῖ), Apk 10 5 6 14 15 und Mc 13 32 (ἄγγελος). Weitere Anklänge zeigen sich Mc 13 7 (= Mt 24 6 Lc 21 9) = Apk 1 1 (δεῖ γενέσθαι), Mt 26 18 = Apk 1 3 22 10 (ὁ καιρὸς ἐγγύς), Mt 16 27 = Apk 2 23 22 12. Besondere Berührungen finden statt mit dem apokalyptischen Material von Lc. So Lc 18 7 = Apk 6 10 11 (ἐκδίκησις ἐν τάχει), Lc 18 8 = Apk 1 1 22 6 und Lc 18 11 οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων = Apk 9 20 (20 5). Hier wie bezüglich der weiteren Parallelen Lc 1 78 = Apk 22 16, Lc 10 18 = Apk 12 9, Lc 11 28 = Apk 1 3, Lc 14 15 16 = Apk 19 9 22 16, Lc 21 24 = Apk 11 2 13 10, Lc 22 32 = Apk 3 2, Lc 23 30 = Apk 6 16 scheint den Einen Apk origineller zu sein (Thoma, Genesis des Johev. 366), den Anderen Lc (v. Soden in „Theologische Abhandlungen“ 1892 S. 132 f.), während dafür Mt von Apk abhängig sein soll (158 f.). Schwerlich haltbar ist dagegen eine Erweiterung dieses Teilresultates bis zur Behauptung allgemeiner Abhängigkeit der Snptkr von Apk (so Jacobsen, Prot. Kirchenzeitung 1886 S. 563—568 583—588 606—611 630—633), zumal wenn von da selbst der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in die Evglien eingedrungen sein soll (565 f.). Wie schwierig die Entscheidung ist, erhellt gleich daraus, dass Mt 24 30 mit Apk 1 7 erstlich die Verbindung von Sach 12 10 und Dan 7 13, zweitens im Gegensatze zu Sach 12 10 πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς über die Parallele Mc 13 26 hinaus gemein hat (Jacobsen 607 f.). Hier liegt die Nachfolge wohl auf Seiten von Mt 24 30 (Pfl II 286), über welche Stelle Apk 1 7 durch Aufnahme von ἐπ᾽ αὐτόν = Sach 12 10 LXX hinausgeht, während das hereingezogene οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν (vgl. Joh 19 37) auf Nacharbeit weist (Vlt, Entstehung² 185 f. 188 f.). Im Kleinen repräsentiert sich das Problem angesichts der Versuchungsgeschichte: Mt 4 1 (= Lc 4 1) = Apk 17 3, Mt 4 5 8 = Apk 21 10, Mt 4 10 (= Lc 4 8) = Apk 22 9.

5. Der Verfasser.

1. Der Seher und Verf. nennt sich sowohl am Anfange (1 1 4 9), als am Schlusse (21 2? 22 8) Johannes und befindet sich ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Geschrieben kann darum das Werk doch in Ephesus sein, inmitten der ersten und nächsten unter den sieben angeredeten Gemeinden 1 11 2 1, mit welcher der Apokalyptiker in besonders nahen Beziehungen zu stehen scheint (Schlt 4). Von da ist er nach Patmos gekommen, falls nämlich 1 9 dieser Ort nicht so gut wie auch die Zeitangabe 1 10 zur schriftstellerischen Einkleidung gehören würde (Eichhorn. dW. Vkm. Vlt, Entstehung² 19 179; Offenbg. 149 f.). Sollten nun die den Aufenthalt erklärenden Worte die Veranlassung andeuten (nach 6 9 20 4), so könnte der Verf. etwa in einer Verfolgung nach der Insel geflüchtet sein (so Hgf, Einl. 409). Das Altertum las sogar eine Verbannung heraus, die man, vielleicht nach richtiger Tradition, vielleicht aber auch infolge falscher Zählung der röm. Kaiser oder, weil Domitian die Domitilla als Christin verbannt hat (Euseb. KG III 18 4 im Anschlusse an die 18 1—3 gemachte Mitteilung von dem Patmos-Exil des Apostels), unter Domitian setzte. Irenäus zwar sagt nur, dass Apk σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς geschrieben sei (V 30 3. Euseb. KG V 8 6). Doch scheint ihn schon Eusebius in dem Sinne verstanden zu haben, als hätte Domitian die Verbannung nach Patmos verhängt (III 18 1—3); unter Nerva soll er dann zurückgekehrt sein, was sich aus ἐγενόμην 1 9 zu ergeben schien (III 20 9). Mit der Form des Eusebius stimmen seit Victorinus die späteren Lateiner, während die Alexandriner (Clemens und Origenes) nur einen Tyrannen oder röm. Kaiser überhaupt nennen, Tertul-

lian aber (Praescr. 36) das Exil unter Nero verlegt und ihm einen vergeblichen Versuch vorangehen lässt, den Apostel in glühendem Oel zu töten. Wahrscheinlicher, als von Rom, ist der Apokalyptiker indessen von Kleinasien aus nach Patmos gekommen. Unter den kleinasiatischen Gemeinden, an welche er sich demgemäss wendet, wird in erster Linie Ephesus mit einem Brief bedacht, und diese Stadt ist unter den 1 11 genannten nicht bloss die grösste, sondern liegt auch dem Felseneiland am nächsten. Manches macht den Eindruck, als sei dort der ständige Aufenthalt des Verf. zu suchen (Hsr III [3]407 487 f. 495 f.). Die Schilderung des Gerichtes über Rom erfolgt doch schwerlich an Ort und Stelle (so Renan XXX 27 f. 183 f. 197 f. 371 397, Wzs [2]502, Weyland 107 f. 110), sondern es wird nur der Eindruck ausgemalt, welchen die Nachricht vom Falle der Hauptstadt auf die Seefahrer und Grosshändler eines auswärtigen Hafenortes macht. Manches, was für Berührung des Apokalyptikers mit heidn. Gedankenwelt geltend gemacht werden wollte, beweist nur die kleinasiatische Atmosphäre; s. zu 2 13 9 19 einerseits, zu 1 4 7 3 14 12 16 19 13 andererseits. Dagegen sehen wir uns zuweilen auf den Boden Palästinas zurückversetzt (Hsr 246 495 f.). Die Plagen der Siegel zeigen die hier herkömmliche Reihenfolge; s. zu 6 8. Der Seher scheint die Länge des hl. Landes zu kennen (14 20) und vergegenwärtigt sich den Tempel, den Vorhof und die Strassen der Stadt (11 1 2 8). Ferner weiss er nicht bloss Bescheid in LXX, sondern auch in dem Urtext (Vlt, Entstehung [2] 112 139 161 f. 177. Jülicher 234. Sw CLV). Der Fall ist übrigens ein dem bezüglich des vierten Evglsten konstatierten (s. Einl. zu Joh II 2) analoger, d. h. man kann hier ebenso gut, wenn man den Standpunkt in der neronischen Zeit nimmt, den Apokalyptiker zu denjenigen Christen zählen, welche bald nach Ausbruch des Krieges aus dem, dem Verderben geweihten, Mutterlande flüchteten (Hsr in BL I 161 f.), als auch, falls man in die domitianische Zeit hinabgeht, das Werk einem christlichen Diasporajuden zuschreiben, welcher die Trümmer Jerusalems besucht hat (Weyland 108 mit Bezug auf seine Quelle ℵ). Auf keinen Fall hat der ephesische Apokalyptiker seine jüd. Geburt irgendwie verläugnet (Pfl II 417 419. Jülicher 234. Wernle, Anfänge 273. Bsst 139 209 238. Wrede, Entstehung 98). Vielmehr sieht er mit wühlendem Schmerz, wie die Menschen das Tier, welchem der Satan selbst den Thron gebaut hat, anbeten und seiner Unüberwindlichkeit fleischlich vertrauen 13 4 5 8. Mit Ingrimm bemerkt er, wie allem der Stempel Roms aufgedrückt ist 13 16, wie zertreten wird, wer sich vor dem Bild des Weltherrschers nicht beugt 13 15, wie man nicht einmal kaufen oder verkaufen kann, ohne sich der heidnischen Münze und des kaiserlichen Stempels zu bedienen und sich dadurch zu verunreinigen 13 17. Die Titulaturen der Erdengötter klingen ihm in die Ohren wie Gotteslästerungen 13 1 17 3, Rom ist „die grosse Hure, mit welcher die Könige der Erde gehurt haben“ 17 1 2, „die Mutter der Huren und der Greuel auf Erden“ 17 5. Auch nur als Polizeimacht betrachtet ist die heidn. Obrigkeit 2 10 lediglich eine dämonische Erscheinung.

Angesichts der grossen Heidenwelt nicht bloss, sondern speziell auch inmitten einer von Pls zum guten Teil wenigstens aus den Heiden gesammelten Gemeinde, versteht es sich fast von selbst, dass sich der Apokalyptiker gegen Heidenmission und Heidenkirche nicht abschliesst (Pfl II 417, Bsst 139 f.). Er tut dies so wenig als der Verf. des 1. Evglms. Wie aber Letzterer seine abgünstige Beurteilung der paul. Gesetzesfreiheit selbst in der Bergpredigt verlauten lässt (s. zu Mt 5 19 7 23), so tut auch der Apokalyptiker seinen Gefühlen eben nur so viel Zwang an, um es nicht direkt aus-

zusprechen, dass er für gewisse sittliche Gebrechen, wie sie doch auch Pls selbst in seinen kleinasiatischen Gemeinden wahrnimmt und straft, diesen für mitverantwortlich hält. Er schweigt gänzlich von paulin. Erinnerungen, bekämpft aber um so lauter den Antinomismus.

Kennt er auch die Plsbriefe, so erhellt doch schon aus seinem Urteil über die εἰδωλόθυτα, welcher Ausdruck übrigens vor Pls nicht nachweisbar ist (Hgf, Einl. 413 f.), wie wenig ihm der Inhalt derselben imponieren mochte. Während nach I Kor 6_{12} 10_{23} den Christen alles erlaubt und ihre Freiheit nur durch Selbstbeherrschung und liebevolle Rücksicht auf Schwächere beschränkt wird, erscheint Apk $2_{14\ 20}$ der Genuss von εἰδωλόθυτα als etwas an sich Verabscheuungswertes; vgl. dagegen I Kor $8_{4\ 8}$ 10_{25-31} Rm $14_{1\ 14\ 17}$. Nun wird aber an den oben zitierten Stellen neben φαγεῖν εἰδωλόθυτα auch πορνεῦσαι genannt, sei es nun mit Beziehung auf solche Christen, welche sich nicht an die mosaischen Eheverbote gebunden erachten (Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche [2] 135), sei es mit Bezug auf Ehen mit Ungläubigen, die man sich unter Berufung auf I Kor $7_{12\ 13}$ gestattet habe (Vkm 80 83 f., Scholten 7 f., Havet 323), sei es, dass überhaupt die Unterscheidung von κοιλία und σῶμα I Kor 6_{13} theoretisch bestritten und durch ein zuchtloses Leben ausser Augen gesetzt wurde (gewöhnl. Ausl.). Immerhin liegt es nahe, in den zu Ephesus, Pergamus und Thyatira vorausgesetzten Anhängern des Nikolaus ($2_{6\ 15}$), Bileam (2_{14}) und der Jezabel (2_{20}) Christen antinomistischer und in diesem Sinne ultrapaul. Richtung zu finden.

Aber auch von den Auswüchsen abgesehen, ist die Antipathie gegen die paul. Art in den Briefen nicht zu verkennen (Rs 149) und liegt auch schon in 21_{14}, wo neben den Namen der Zwölfapostel auf den Grundsteinen des neuen Jerusalem für Pls schwerlich noch Raum zu finden ist. Endlich wird man es immerhin auffällig finden dürfen, wenn 2_2 gerade die Gemeinde von Ephesus, wo Pls den Grund des Christentums gelegt hatte, dafür belobt wird, dass sie versucht und als falsch befunden habe τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἰσίν und, dass sie hasse τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν $_6$. Begreiflich genug war man versucht, hier eine Beziehung auf den Heidenapostel zu erkennen, der dem Judaismus gegenüber I Kor $9_{1\ 2}$ seine apostolische Würde zu verwahren hat und schon I Kor 16_9 über πολλοὶ ἀντικείμενοι in Ephesus klagt; vgl. Act 19_9 $20_{27\ 29}$ (so ein Teil der kritischen Schule; s. zu 2_2). Andererseits stehen wir, falls die betreffenden Worte erst um die Wende des Jahrhunderts abgefasst sein sollten, der paul. Wirksamkeit so ferne, dass man selbst jene erste Zeit, da die Gemeinde so hoch stand und die als entschwundene Glanzperiode nur noch in der Erinnerung lebt $2_{4\ 5}$, gerade darum, weil der Verf. ein solches Zeugnis der paul. Gründungsepoche schwerlich ausstellen würde, auf einen, über den Trümmern des paul. Werkes stattgehabten, zweiten Anfang des dortigen Gemeindelebens bezogen hat (Wzs [2] 479). In solchem Falle würde Pls in Apk einfach ignoriert werden; und auch dies wäre bezeichnend.

2. Es erübrigt jetzt also noch die Beantwortung der Frage, ob der, uns bisher nur nach seiner Geistesart und Stellung bekannt gewordene, Apokalyptiker der Apostel Johannes war. Auf diesem Standpunkt stehen in neuester Zeit z. B. B. Ws, Einleitung [3] 342 f. Zn II 615 ff. Reynolds, DB II 708 f. Batiffol, Six leçons sur les év. [8] 1907 S. 106 f. Drummond 443. Stanton, The Gospels as historical Documents I 1903 S. 171 f. Sanday, The Criticism of the fourth Gospel 1905 S. 249. Lepin, L'origine du quatr. év. 1907 S. 257—272; s. S. 391.

An sich wäre es durchaus nicht unglaublich, dass die sog. johann. Epoche in Kleinasien mit einer, durch den nach Ephesus kommenden Apostel eingeleiteten, durchgreifenden Reaktion gegen die paul. Jugendzeit dieser und anderer Gemeinden begonnen hätte (Renan 208 f.). Nicht weniges von dem, was wir über den Charakter und die Lebensgeschichte jenes Jüngers wissen, stimmt zu Geist und Inhalt, Sprache und Darstellungsform von Apk (Krenkel 10 22 f. 121 f. 131 f.). Das Buch wäre ein würdiges Werk des „Donnersohnes" Mc 3 17. Wie dieser Zwölfapostel es keinem gönnte, seines Meisters Namen zu gebrauchen, der nicht zum engen Bund der wirklichen Nachfolger gehörte Mc 9 38, so verurteilt er auch hier noch diejenigen, die sich Jünger und Apostel oder aber auch Juden nennen und es seiner Ansicht nach nicht sind (2 2 9 3 9). Wie er am liebsten hätte Feuer und Schwefel regnen lassen über die Samariter, die seinem Herrn keine gastliche Aufnahme bereiten wollten Lc 9 54, so lässt er bald Feuer ausgehen aus dem Munde seiner beiden Zeugen, um die Feinde derselben zu verzehren (11 5), bald aus den Händen der Engel die Zornschalen ausgegossen werden über die sündige Welt, die sich gegen den Zeugen Gottes schlechthin verschliesst (15 7 20 9). Wie ihn Jesus daran erinnern musste, dass wer nicht gegen ihn auftritt, als für ihn wirkend zu nehmen ist Mc 9 40, so will er ausspeien, was lau ist (3 15 16), und findet an einer verweltlichten Gemeinde doch noch rühmenswert, dass sie eine christliche Gegenpartei hasst (2 6). Wie er in seiner Jugend das Glück seines Lebens darin sah, dereinst mit seinem Bruder zur Rechten und zur Linken des messianischen Königs zu sitzen Mc 10 35—37, so sieht auch noch der alt Gewordene ein Reich anbrechen, dessen Mittelpunkt der Stuhl des Lammes bilden wird und darin Throne aufgerichtet und Kronen vergeben werden (20 4 6 11). Und wie als Antwort auf jene Bitte sagt der apokalyptische Christus 3 21: „Dem Sieger will ich geben auf meinem Thron zu sitzen". Allerdings müssen wir dann auch zugeben, dass dieser Jünger auch jetzt noch nichts von seinem unberechtigten Eifer vergessen und wenigstens aus der Erfahrung Lc 9 55 nicht viel gelernt hätte. Kaum lässt sich jenes δώσω sogar begreifen, bei einem Manne, welchem das Wort Mc 10 40 = Mt 20 23 gegolten hat (Schlt 6 f. 10 f.; ThT 1872 S. 326 f.). Ebensowenig verträgt sich Apk 13 17 mit Mc 12 15—17, „und gegen Mc 13 32 ist der ganze Geist des Buches" (Rs 153). Auch sonst findet sich kaum eine Spur von Erlebnissen und Erfahrungen aus der Jüngerschaft des Zebedäussohnes, soweit die Snptkr darüber Aufschluss erteilen (Pfl II 419 f., P. W. Schmiedel II 48). Wie ganz anders lautet die so durchsichtige Fiction II Pt 1 1 13—18! Hier dagegen fehlt jede Andeutung eines persönlichen Verhältnisses zwischen Jesus und seinem Jünger (Wzs [2] 487, Jülicher 239), und namentlich ist auch das Bild, welches der Apokalyptiker von Christus und seiner Sache gewonnen hat, kein solches, wie es einem, von diesem selbst zu seinem Zeugen in der Welt ausersehenen und herangebildeten Jünger zuzutrauen ist (J. Réville 46. P. W. Schmiedel EB II 2514; PrM 1903 S. 59). Hierfür nämlich ist dieses einerseits zu hoch, andererseits zu niedrig gegriffen. In jener Beziehung ist zu erinnern, dass der apokalyptische Christus bereits als Throngenosse Gottes am Weltregiment teilnimmt, in dieser, dass er als Löwe aus Judas Stamme die Völker beherrscht und züchtigt mit eisernem Stab und seine Kleider mit dem Blute seiner Feinde färbt: im vollendeten Gegensatze zu dem Heilande, wie er Mt 11 26 30 12 19 20 auftritt (Sw CLXXXI). „Allerdings vermissen wir in der Apokalypse eine scharfe Ausprägung der Individualität des geschichtl. Jesus" (Krenkel 128; vgl. Hoekstra 366 f. Meijboom, ThT 1883 S. 58 f.).

Seine Gestalt ist trotz gelegentlicher Anführung synopt. Herrnworte undeutlich geworden. Der Verfasser mag den Messias gesehen haben, wie ihn auch Pls, einer bestimmten Ausl. von II Kor 5 16 zufolge, gesehen haben würde. Ein eigentlicher Begleiter Jesu, einer von den Act 1 21 22 Charakterisierten ist er so wenig gewesen wie Pls. Aber auch er selbst hält sich nicht dafür. So zuversichtlich er immer das Gewicht seines Namens in die Wagschale wirft (1 9 22 8 ἐγὼ Ἰωάννης), so deutet er doch nirgends seinen apostol. Charakter an. Vielmehr nennt er sich bloss δοῦλος Χριστοῦ (1 1, ἀδελφὸς καὶ συγκοινωνός 1 9, vgl. 19 10 22 9). Allerdings redet auch Pls seine Leser als „Brüder" an (Rm 1 13 7 1 I Kor 1 10 14 20 26 Gal 3 15) und nennt sich „Knecht" (Rm 1 1 II Kor 4 5 Gal 1 10 Phl 1 1, vgl. Jak 1 1 II Pt 1 1 Jud 1) und „Mitgenossen" (I Kor 9 23 II Kor 1 7 8 23 Phl 1 7 Phm 17). Aber gerade in der Aufschrift derjenigen Briefe, welche der Apokalyptiker kennt (s. Einl. II 4 5), nennt sich Pls Apostel (I Kor 1 1 II Kor 1 1 Gal 1 1), und wenn unser Verf., sei es ihm, sei es andern 2 2, diesen Titel abstreitet, so hätte er zuvor noch Ursache gehabt, ihn sich selbst beizulegen, falls dies nur möglich gewesen wäre. In Wirklichkeit begnügt er sich damit, sich als Propheten einzuführen (s. zu 1 1), und gerade in diesem Sinne zählt er sich zu den Knechten Gottes (Wieseler 133), wie er auch nach dem Autor ad Ephesios (2 20 4 11) als „Prophet" (3 5), nicht als „Apostel" bekannt war (H. Htzm, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 246 275). Aber gerade wie in Eph bereits alle Apostel, als einheitliche Kategorie gedacht, den Grundstein des Gotteshauses der Kirche bilden (ebend. 273), so ist es nicht minder ein Symptom nachapostolischer Abfassung, wenn der Apokalyptiker von den Aposteln, deren Namen 21 14 auf den Grundsteinen des neuen Jerusalem geschrieben stehen, mit einer Objektivität spricht, welche die Annahme, er habe sich selbst in ihre Zahl mit eingeschlossen, um so unwahrscheinlicher macht, als sie 18 20 sogar bereits im Himmel sind und sich des Strafgerichts freuen, welches über diejenigen ergeht, von welchen sie zu Tode gebracht worden sind (Schlt, ThT 1872 S. 326. Dstd 69). „Denn Gott hat euer Gericht an ihr gerichtet", d. h. Rache für euer Blut an Babel genommen. Gegenüber der Einrede, κρίμα könne sich auch auf Verfolgungen beziehen und 18 24, wo wirklich vom Blute die Rede ist, würden die Apostel nicht mehr genannt (Steitz, StKr 1868 S. 488), ist zu sagen, dass beide Stellen sich gegenseitig erklären. Dass speziell die erstere (εὐφραίνου ἐπ' αὐτῇ, οὐρανὸς καὶ οἱ ἅγιοι καὶ ἀπόστολοι καὶ προφῆται) auch Propheten nennt (Krenkel 127. Hgf, Einleitung 399), verschlägt nichts, weil ihre Zahl keine historisch fest begrenzte und abgeschlossene ist, wie die der Apostel. Dazu kommen noch Gründe von mehr nebensächlicher Art, wie dass der Zebedaide nach Act 4 13 ein im jüd. Sinne Ungebildeter war, während hier von rabbinischer Kunst und Schriftgelehrsamkeit ein ausgiebiger Gebrauch gemacht wird und den Verf. die Reflexion auf seine Vorbilder in der apokalyptischen Schriftgattung bei jedem Schritt begleitet (gegen Vlt, Entstehung [2] 128). Ausserdem ist sich der Zwölfapostel nach Gal 2 7—9 bewusst, ein bestimmt abgegrenztes Feld der Wirksamkeit, nämlich εἰς τὴν περιτομήν zugewiesen erhalten zu haben, während der in Apk auftretende Johannes grösstenteils heidenchristl. Gemeinden als Autorität gegenübertritt (Hgf 420). Wenn gar 2 2 21 14 mit einem Seitenblick auf Pls geschrieben sein sollte, so müsste man erst eine nachgehende judaistische Schwenkung annehmen, ehe das Buch dem, Gal 2 9 die paul. Heidenmission als zu Recht bestehend anerkennenden, Joh zugeschrieben werden dürfte (Schr, StKr 1876 S. 761. Schlt 8 10 f.). Zu den Zwölfaposteln, welche I Kor 9 5 verheiratet sind, stimmt endlich

auch nicht der jungfräuliche Asket Apk 14 4; vgl. die Tradition vom παρθένιος.

Nachdem daher schon DIONYSIUS von Alexandria Apk irgend einem „anderen Johannes" zugeschrieben hatte (Euseb. KG VII 25 7 16), fand EUSEBIUS selbst diesen „Anderen" in dem sog. Presbyter, welcher einerseits μαθητὴς τοῦ κυρίου, andererseits Gewährsmann des Papias war (KG III 39 6). Derselbe wird von DW, BLK, MANGOLD, RETTIG, CREDNER, DSTD, WITTICHEN, KEIM (I 160 169), EW (II 50 f.), RESCH (Das Formalprinzip des Protestantismus 1876 S. 41 f. 59 106), SCHKL (Christusbild 110), WIESELER (154), MEIJBOOM (310), HAVET (344), O. HTZM (170 f.), LINDENBEIN (2 f.), HRK (Chronologie I 675 679), v. SODEN (Urchristl. Litgesch. 1905 S. 215 222), BSST (38—49) für den Verf. von Apk gehalten (s. auch J. WS 155—164: Joh. Presb. Verf. d. Urapok.), während PFL (II 420 f.), LOISY (134) und P. W. SCHMIEDEL (II 49 f.) nur die Möglichkeit zugeben wollen. Dagegen sprechen wenigstens die 24 Presbyter im Himmel nicht, weil 1) der Verf. selbst zur Zeit seiner Schriftstellerei eine solche Bezeichnung noch nicht in Anspruch genommen zu haben braucht, 2) jene vermutlich gar keine verklärten Menschen sondern Himmelswesen vorstellen (s. zu 4 4). Wenn aber die beiden Stellen 18 20 21 14 selbst Verteidiger der apost. Authentie zu der Annahme treiben, Joh habe nicht mit eigener Hand geschrieben (RENAN XLI f. 185 f.), so kommen der Presbyter-Hypothese von anderer Seite die Vorschläge entgegen, Apk als vom Presbyter unter Leitung des Apostels abgefasst zu denken (GRAU, Entwickelungsgeschichte II 366) oder ein hebr. Werk des Apostels von einem griech. des Presbyters zu unterscheiden (BRUSTON, Les origines de l'apocalypse 22 f.).

3. So unabweisbar auch die Gestalt und Stellung des ephesischen Presbyters Joh in der Geschichte des Urchristentums ist (vgl. noch gegen die Verdunkelungsversuche HGSTBS und seines Anhanges DSTD 83 f. 90), so geht aus begreiflichen Gründen die apologetische Tendenz noch immer darauf, ihn im Apostel Joh aufgehen zu lassen, mit ihm zu identifizieren. Dem liegt ein richtiges Gefühl dafür zu Grunde, dass beide nebeneinander nicht Platz haben (wie noch bei NEANDER, Geschichte der Pflanzung und Leitung u. s. w. [5] 483). Denn ist der Apokalyptiker der Apostel, so musste er sich gerade wegen der sonst fast unvermeidlichen Verwechslung auch als solchen bezeichnen. Ist er nicht der Apostel, so will er es entweder sein, oder er will es nicht sein. Im ersteren Falle erhebt sich die Frage, wie zu Lebzeiten des Zwölfapostels und unmittelbar nach ihm ein Doppelgänger, und sei er auch selbst μαθητὴς τοῦ κυρίου gewesen, sich habe herausnehmen können, der ephesischen und sechs anderen kleinasiatischen Gemeinden gegenüber schlechtweg als „Johannes" aufzutreten, und wie er für diese seine angenommene Rolle und für sein, in Fortführung derselben geschriebenes, Buch sofort ein gläubiges Publikum habe finden können, dessen Täuschungen nie durch eine, auf den wahren Joh zurückreichende, Einrede zerstört wurden. Will er es aber nicht sein, so beweist schon die Geschichte seines Buches, wie sehr er Ursache gehabt hätte, seine Person in ein deutlicher unterscheidendes Licht zu stellen. Statt dessen würde er in unmittelbarster Nähe des grossen Apostels sieben Gemeinden im Namen Christi anreden und mit den Geboten, Warnungen und Drohungen behelligen: ganz als wäre er Autorität genug, um ausser dem eigenen Name keines weiteren Patronates mehr zu bedürfen. Dies alles verstände sich immer noch eher, wenn, wie die apostolische Würde, so auch jener Namen selbst zur angenommenen Rolle, d. h. so gut, wie der Ort und die Zeit 1 9 10, mit zur Fiktion gehören sollte, was ja die Analogie aller jüd. Apokalypsen für sich hätte: so nach Vor-

gang von SEMLER, CORRODI und LÜTZELBERGER, neuerdings VKM 41, SCHLT 5 f., Wzs [2]487 f., zuletzt WERNLE, Anfänge [2]259, auch SHAILER MATHEWS, The messianic hope in the NT 1906 S. 155 6. In der Tat wird von Johannes 1 1 2 in dritter Person gesprochen, und wenn damit 1 4 9 22 8 die erste wechselt, so wird doch 22 16 (vgl. überhaupt 11—17 20) ebenso Jesus redend eingeführt, abgesehen davon, dass Dan 7 15 8 1 9 2 10 2 12 5 das Vorbild lieferte.

Indessen hat diese Auffassung doch Widerspruch erfahren durch KRENKEL 115 f. 118 f. RENAN XXVII 560 f. HGF, Einl. 418 f. ZN, ZWL 1885 S. 523 f.; PRE [3]IX 275 f. VLT, Prot. Kirchenzeitung 1886 S. 717 f.; ThT 588. GUNKEL, Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit und nach der Lehre des Apostels Pls [2]1899 S. 51. v. SODEN 222. BSST 49, auch von Seiten solcher, welche weder den Apostel noch den Presbyter im Spiel sein lassen und die daher Apk einem sonst völlig unbekannten Manne namens Joh. zuschreiben (J. RÉVILLE 44 47 315 f. PORTER, DB IV 265. JÜLICHER 240). Hier kommen nämlich folgende Punkte in Betracht: 1) die Apokalyptik im grossen und ganzen will freilich Geheimliteratur sein (LCK [2]52), vgl. Dan 12 4 9 Henoch 1 2 IV Esr 12 36—48 14 26 45—47; aber schon in dieser Beziehung verhält sich Apk gegensätzlich, vgl. 1 3 2 7 11 17 29 3 6 13 22 22 7 10 18. 2) Die Verfasser der Henoch-, Noah-, Moses- und Esra-Bücher lebten Jahrhunderte, ja Jahrtausende nach den altberühmten Namen, unter deren Autorität sie ihre, angeblich aus grauem Altertum überlieferten, Weissagungen stellten. 3) In den Kreisen, daraus die jüdischen Apokalypsen stammten, glaubte man an das Vorhandensein der Prophetie nicht mehr, war daher zur Fiktion genötigt, während umgekehrt die christl. Gemeinde sich von vornherein durch das Charisma der Prophetie über das gemeine Judentum hinausgehoben wusste; daher neben Apk auch Hermas wohl kein Pseudonym.

Ist nun aber die Annahme einer Fiktion, die nur unter apost. Namen denkbar wäre, unwahrscheinlich, die gleichzeitige Anwesenheit eines zweiten Joh neben demjenigen, welcher Apk verfasst hat, unannehmbar, so müsste, wenn das Werk apost. sein sollte, sein Verf. schon vor Auftreten des Presbyters Ephesus wieder verlassen haben (VLT, Entstehung [2]129 f.), oder, falls der Letztere der Apokalyptiker sein sollte, erst nach Abfassung von Apk dorthin gekommen sein (BLK 267 f. 816). Aber im Widerspruch mit dieser Annahme lässt ihn die Tradition gerade um der Apk willen nach Ephesus, bezw. Patmos kommen und im Widerspruch mit jener lässt sie ihn daselbst bleiben bis zu seinem, unter Trajan erfolgten, Tode, was nötig war, wenn Apk doch irgendwie noch in die Tage Domitians fallen sollte. Die Tradition vom ephesischen Joh hat nur Sinn, wenn derselbe nicht bloss, um Apk zu schreiben, nach Ephesus versetzt wird, sondern daselbst auch bis zu seinem späten Hingange verbleibt. Ist dieser Apokalyptiker Joh aber einmal im sog. Presbyter rekognosziert, so kann der Apostel überhaupt daneben nicht mehr stehen bleiben. Denn jener nimmt ihm alles vorweg, was diesen nach herkömmlicher Auffassung charakterisieren soll: die Abfassung des, ein Erhebliches vor dem 4. Evglm im Ansehen stehenden und als johanneisch bezeugten, prophetischen Buches und damit auch das Exil auf Patmos, die Rückkehr von da und was man sonst noch aus Anlass von 1 9 über Joh zu wissen glaubte; das Patronat des 20 4 bezeugten Chiliasmus, zu welchem sich gerade die Schüler des ephesischen Joh, Papias und Polykarp, bekannten; die Autoritätsstellung gegenüber den kleinasiatischen Gemeinden, da ja der Verf. von 2 1—7 sich selbst als diese ephesische Autorität kennzeichnet. Hat

diesen Brief nicht der Apostel selbst geschrieben, so kann er, da in demselben keinerlei Notiz von ihm genommen wird, auch zur Zeit der Abfassung nicht in Ephesus gesucht werden.

Somit spitzt sich alles in der Alternative zu: entweder hat der Apostel Joh. Apk verfasst oder er ist überhaupt nicht in Ephesus zu suchen. Nur weil man letztere Möglichkeit (die für sie entscheidenden Instanzen s. in der Einleitung zum Evglm II 4) ganz ausser Betracht lässt, kann man sich darauf steifen, dass eine Autoritätsstellung, wie die hier in Anspruch genommene, keinem anderen als dem ephesischen Apostel zugeschrieben werden dürfe. Pflegt man doch sonst aus einer ganz ähnlichen Stellung, die der Verf. der Ignatianen beansprucht, nicht den apost. Charakter desselben zu erschliessen. Auf die Frage „Wo ist ein solcher Johannes, der sich gerade nur zu nennen brauchte, um verstanden und beachtet zu werden?“ gehört somit die Antwort: in Ephesus ist er. Aber nicht darum handelt es sich, zwischen zwei daselbst befindlichen Grössen die richtige Wahl zu treffen, sondern darum, den ephesischen Joh in dem Dasein und eigentümlichen Wirkungsfeld, welches die Geschichte ihm zuweist, zu erkennen und zu belassen.

Apokalypse.

I [1] Offenbarung Jesu Christi, welche ihm Gott gegeben hat, seinen Knechten zu zeigen, was in Bälde geschehen muss. Und er hat vermöge Sendung durch seinen Engel angedeutet seinem Knecht Johannes, [2] welcher das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu Christi bezeugt hat,

---

Ueberschrift. 1 1—3. Teils Inhaltsangabe, teils Hinweis auf Wichtigkeit und göttlichen Ursprung des Buches nach Muster von Jer 1 1—3.

1 Ἀποκάλυψις: wie das Wort schon Rm 2 5 8 19 durch die Beifügungen δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ und τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ eine eschatologische Beziehung gewinnt, so bedeutet es hier eine Enthüllung der göttlichen μυστήρια in Bezug auf die zukünftige Entwickelung und Vollendung des Reiches Gottes. In den joh. Schriften kommt es sonst nicht vor, ebensowenig in der hier vorliegenden Bedeutung im AT, dagegen JSir 11 27 22 22 42 1. Der Gen. ***Jesu Christi*** erinnert an Gal 1 12 II Kor 12 1, wo von einer ἀποκ. Ἰησοῦ Χριστοῦ in dem Sinne die Rede ist, dass damit Christus als Urheber der dem Pls zu teil gewordenen Offenbarung bezeichnet wird, ist also Gen. subj. (B. Ws 417, BSST 181, Sw 1). Christus selbst aber hat den Inhalt derselben vom Vater erhalten (vgl. 5 7) zu dem Zwecke, ***seinen*** (Gottes 22 6, anders 2 20) ***Knechten*** (das sind nach Am 3 7 Apk 10 7 11 18, vgl. 22 6, die christl. Propheten, zu welchen der Verf. unseres Buches sich selbst zählt 1 3 22 9 10 18 19) ***zu zeigen, was in Bälde*** (Dtn 9 3 Ez 29 5 Ps 2 12 Lc 18 8) ***geschehen muss*** (wie 22 6 nach Dan 2 28 29). Somit bezieht sich der Inhalt des Buches nicht auf die Ferne der Kirchen- und Weltgeschichte, sondern auf den nächsten Zukunftshorizont des Verf., der für uns in der Vergangenheit liegt. Unter Auflösung der Relativkonstruktion wechselt das Subjekt: er, Christus, ***hat*** es ***vermöge Sendung*** (ἀποστ. steht absolut) ***durch seinen Engel*** (hebräischartig, s. zu Mt 11 2) ***angedeutet seinem Knecht*** (vgl. 19 10 22 9: so nennt sich auch Pls, s. Einl II 5 2) ***Johannes***: die Mitteilung erfolgt also von Gott zu Christus, von diesem dann zum Engel (17 1 7 15 19 9 10 21 5 9 22 1 6 8—10 16), nämlich zu dem aus Dan 8 16 9 21 22 Sach 1 9 13 2 3 bekannten Angelus interpres (doch vgl. auch den Eingang der Mithrasliturgie b. Dieterich 2 f. 47 f.), von diesem endlich zu dem, sie selbst wieder weitergebenden, Seher, **2** ***welcher das*** prophetische Offenbarungs- ***Wort Gottes*** (Mch 1 1) ***und das*** Geistes-***Zeugnis des*** „treuen Zeugen“ (1 5 3 14), also des 22 16 20 von der Himmelshöhe aus für die Wahrheit der hier mitzuteilenden Gesichte zeugenden, ***Jesus Christus bezeugt hat*** (Briefstil wie Phm 19): dieselbe Zusammenstellung 1 9 6 9 20 4, ähnlich 12 17 19 10. Was also durch das Zeugnis des Joh im folgenden den Lesern geboten wird, hat einen doppelt und dreifach hl. Ursprung (von Gott und Christus durch Vermittelung des Geistes) und lässt auch an Vollständigkeit nichts zu wünschen übrig: ***alles was***, wörtl. so viel ***er gesehen hat***, letzteres nicht also wie Joh 1 14

alles, was er gesehen hat. 3 Selig, der vorliest und die hören das Wort
der Weissagung und behalten, was in ihr geschrieben ist; denn die
Zeit ist nahe. 4 Johannes an die sieben Gemeinden in Asien; Gnade
euch und Friede von dem, welcher ist und welcher war und welcher
kommt, und von den sieben Geistern, die vor seinem Throne sind,

---

I Joh 1 1—3, sondern in der Form der Vision ist die im folgenden niedergelegte Offenbarung erfolgt. **3** Das Buch ist zum Vorlesen in den Gemeindeversammlungen bestimmt. Der wechselnde Numerus in den Partizipien schliesst den Gedanken an private Lektüre aus. Selig gepriesen wird der Vorleser (Justin. Apol. I 67), ebenso werden es aber auch die Gemeindeglieder, welche ***hören das Wort*** (א, nach AC „die Worte“) ***der Weissagung und behalten*** (vgl. Luc 11 28), ***was in ihr geschrieben ist.*** Das Motiv für das Hören und Festhalten des Wortes ist darin gegeben, dass ***die Zeit*** der Verwirklichung ***nahe*** ist (Mt 26 18): Hinweis auf den praktischen Wert der folgenden Offenbarung, wiederholt am Schlusse 22 10. Die Ursprünglichkeit der ersten drei Verse wird vielfach bestritten. Bald (J. Ws 35 f., WELLHAUSEN 4 34) weist man sie dem Herausgeber zu, bald setzt man sie den Ueberschriften gleich, wie sie in den Manuskripten neutestamentlichen Schriften zugefügt worden sind (z. B. SP 11). Es ist aber kein durchschlagender Grund gegen die Annahme vorhanden, dass der Apokalyptiker selbst seinem Werk diesen Titel vorgesetzt hätte (BSST 183, PFL II 284 f.). Nur den Eindruck wird man gewinnen, dass 1 1—3 nachträglich an das fertige Buch angeschoben worden ist (JÜLICHER 230).

E i n g a n g. 1 4—8. Zunächst die Adresse 1 4—6. Das Buch geht an die sieben Gemeinden in dem vorderen Asien (s. zu Act 6 9), welche 11 aufgezählt werden; daher der Artikel. Es sind lauter Gerichtsorte (conventus juridici), deren wir in der Provinz Asien überhaupt nur vierzehn kennen (MARQUARDT, Römische Staatsverwaltung I ² 340—342). Im übrigen ist wie 1 13 16 4 5 5 1 6 8 2 10 3 u. s. w., so auch für die Auswahl der Gemeinden die Heiligkeit der Siebenzahl massgebend gewesen. Diesen Gemeinden eröffnet nun der Seher das Urteil Gottes über ihren Glaubensstand im steten Hinblick auf die bevorstehende Wiederkunft des Messias, vgl. 7. Wie in den kath. Briefen, so findet auch hier der paul. Briefeingang Erweiterung. Statt „von Gott dem Vater und unserem Herrn Jesus Christus“ heisst es ***von dem, welcher ist und welcher war*** (soweit auch 11 17 16 5) ***und welcher*** in und mit seinem Messias (s. zu Mt 11 3 = Lc 7 19) ***kommt*** (im Hinblick auf den bevorstehenden Gerichtstag, statt „welcher sein wird“). Dieselbe Umschreibung des at. Gottesnamens auch 8 und 4 8 nach Ex 3 14 LXX, vgl. Targum Hierosol. hierzu und Targum Jonathan zu Dtn 32 39: qui fuit, est et erit. Unnötig ist daher der Rückgang auf das Lied der Peleiaden zu Dodona Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστιν, Ζεὺς ἔσσεται (Paus. X 12 5) oder auf den orphischen Spruch Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος, Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα κτλ. (LOBECK, Aglaophamus 521 523 530 f.) oder die Inschrift von Sais ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον (s. REITZENSTEIN, Poimandres 244). Die drei Bezeichnungen bilden zusammen ein Nomen proprium, durch dessen undeklinierbare Festigkeit und Feierlichkeit sowohl die Verbindung des ἀπό mit dem Nom., wie die Behandlung des Tempus finitum ἦν als wäre es Partizip, bedingt ist. Die sieben Geister vor Gottes Thron kehren ausser 3 1 noch wieder 4 5 unter der Vorstellung von sieben Fackeln, 5 6 unter der von sieben Augen des Lammes, 8 2 als Engel. Damit wird man kom-

5 und von Jesus Christus, dem treuen Zeugen, dem erstgeborenen der
Toten und dem Herrscher der Könige der Erde. Dem, der uns liebt
und uns erlöst hat von unseren Sünden durch sein Blut, 6 und hat uns
gemacht zu einem Königtum, zu Priestern für seinen Gott und Vater;

binieren dürfen, dass Christus 1 12 inmitten von sieben goldenen Leuchtern erscheint und 1 16 20 sieben Sterne in der Hand hat. Woher stammt die Vorstellung von den sieben Geistern? Rabbinische Bemühung hat aus Jes 11 2 3 einen siebenfältigen Geist errechnet (Hen 61 11, vgl. Justin. Dial. 87). Aber zu dieser Idee des spiritus septiformis unterhält unsere Stelle nur lose Beziehungen; in ihr stehen „ganz real und konkret“ die sieben Geister neben dem Christus. Dagegen kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass die Siebenzahl mit jener verwandt ist, die das Judentum kennt, wenn es von sieben Erzengeln spricht (Tob 12 15 Hen 20 Test Levi 8 Targum Jon. z. Gen 11 7: dixit Deus septem angelis qui stant coram illo), und ebenso sicher erscheint, dass die Zahl eine Religion zur Voraussetzung hat, für welche die Verehrung von gerade sieben Göttern ein Charakteristikum war. Eine solche Religion ist die persische mit ihren sieben Amesha-Spentas. Aber sie ist ihrerseits auf diesem Punkte abhängig von dem babylonischen Kult der sieben Planetengottheiten. Von Babylon — ob auf dem Wege über Persien oder nicht — stammt die jüdische Lehre von den sieben Erzengeln. Das Judentum hat die Realität der babylonischen Götter nicht bestritten, sie aber im Interesse des Monotheismus zu dienenden Wesen, die vor Gottes Thron stehen, degradiert. So hat sie der Apokalyptiker, dem die Zusammenhänge freilich nicht mehr deutlich sind, übernommen (so Gk, Schöpfg und Chaos 299—302; Z. religionsgesch. Verständnis d. NT 40—42. Pfl II 285 f. Bsst 184—187 291 f. J. Ws, Schriften 91. Wrede, Entstehung 102 f.). Die **5** erfolgende Nennung von Jesus Christus (paulinische Form, s. zu Mt 1 1) macht „eine der merkwürdigsten trinitarischen Formeln“ vollständig. Die den Geistern vor Christus eingeräumte Stellung wird ihren Grund darin haben, dass an die ursprüngliche (jüdische) Formel „Gott und die sieben Geister“ des speziell christliche Element erst angehängt wurde (Bsst 187). Christus heisst ***der treue***, zuverlässige ***Zeuge*** (vgl. Jes 11 5 Ps 89 38), weil er 2 dem Seher die Zukunft und 3 14 den Gemeinden strafend, mahnend und tröstend die Wahrheit bezeugt, Vermittler jeder göttlichen Offenbarung ist, vgl. 19 11 (Dstd, Bsst), ***der Erstgeborene der Toten*** vermöge der Auferstehung (I Kor 15 20 Kol 1 18) ***und***, eine jüdisch-messianische Vorstellung, ***der Beherrscher der Könige der Erde*** (Ps 89 28 καὶ ἐγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν, ὑψηλὸν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν τῆς γῆς). Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς (3 19) καὶ λύσαντι ἐκ: so ℵAC; dagegen bieten BP vg und Spätere λούσαντι ἀπό, wozu 7 14 und die häufige Vorstellung von unreinen oder reinen Gewändern 3 4 18 4 4 6 11 7 9 22 11 zu vergleichen wären. Aber nur zu ersterer LA stimmt die Parallele 5 9. Die Partizipialkonstruktion löst sich auf **6** mit ἐποίησεν: ***er hat uns gemacht zu einem Königtum***, Mitgliedern des Reiches, darin Gott König ist (vgl. die Herrschaft der Heiligen Dan 7 22 27 und J. Ws, Schriften 92), ***zu Priestern***, die vor Gott stehen dürfen (Könige und Priester zugleich, wie 5 10 I Pt 2 9 nach Ex 19 6, aber dem Urtext entsprechend, nicht LXX: βασίλειον ἱεράτευμα), ***für seinen Gott und Vater*** (Jes 61 6). Das αὐτοῦ gehört (gegen deW, Ebr, Seeberg) zu beiden Substantiven, da der Artikel nicht wiederholt ist (Dstd, Bsst, Sw); vgl. Rm 15 6 II Kor 1 3 Eph 1 3 Kol 1 3 I Pt 1 3. Ein neuer Satzanfang bringt die Doxologie (auf Christus, wie

ihm die Herrlichkeit und die Kraft in Ewigkeit! Amen. 7 Siehe, er
kommt mit den Wolken, und es wird ihn sehen jedes Auge, auch solche,
welche ihn durchstochen haben, und klagen werden in Bezug auf ihn
alle Stämme der Erde. Ja, Amen. 8 Ich bin das A und das O, spricht
der Herr Gott, welcher ist und welcher war und welcher kommt, der
Allbeherrscher. 9 Ich Johannes, euer Bruder und Mitgenosse in der
Trübsal und Königsherrschaft und Geduld in Jesus, war auf der Insel,
welche Patmos heisst, um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses

Hbr 13 21 I Pt 4 11 II Pt 3 18 II Tim 4 18 Rm 16 27). Was 7 8 folgt, gehört eigentlich nicht mehr zum Eingang, sondern schlägt den Grundton des Ganzen an, ist „das Motto des Buches“ (Bsst 189); s. zu 4. Zunächst **7** eine Zusammenstellung von at. Schriftworten, welche den, durch die sieben Briefe hindurchklingenden, Hinweis auf das Kommen zum Gericht begründen (Vlt, Entstehung [2] 15). Während dieselbe bald als Nacharbeit, bald als Voraussetzung von Joh 19 37 (s. zu dieser Stelle und Einl. II 4 5) beurteilt wird, berührt sie sich mit Mt 24 30 sowohl in Kombination von Dan 7 13 mit Sach 12 10, als auch im Fortgange: ***und klagen werden in Bezug auf ihn alle Stämme der Erde***, welche nach Gen 12 3 28 14 schon bei Mt an die Stelle der vielerlei φυλαί Sach 12 12–14 treten. Man hat deshalb auf Abhängigkeit des Mt von Apk geschlossen (Pfl II 286: dagegen Bsst 189). Aus ὄψονται Mt 24 30 = Joh 19 37 (LXX und Theodotion haben ἐπιβλέψονται πρός με) wird mit leichtem Anklange an Jes 40 5 = Lc 3 6 ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός, woran sich καὶ οἵτινες begründend anschliesst: solche welche (vgl. z. Text Merx, Das Evglm Mt 1902 S. 348 ff.). Mit ***Ja, Amen*** erfolgt in der „gehobenen Sprache urchristlicher Liturgie“ (Pfl II 286 f.) eine nachdrucksvolle Bestätigung der Gewissheit, dass die Mörder des Messias den von ihnen am Kreuz Durchstochenen noch einmal zu sehen bekommen sollen. **8** ***Das A und das O***, der erste und der letzte Buchstabe des griech. Alphabets, findet seine Erklärung durch die verwandten Epitheta πρῶτος καὶ ἔσχατος (1 17 2 8 22 13) und ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (21 6 22 13). Der Anklang an Jes 41 4 43 10 44 6 48 12 ist nicht zu verkennen, doch stammen solche Formeln nicht einfach von dorther, sondern sind hellenistischer Prägung (Reitzenstein, Poimandres 286). Es ist Gott, der hier wie 21 6 diese Bezeichnung trägt, dagegen 22 13 Christus; vgl. Sw 10 f. Riedel, StKr 1901 S. 295. Λέγει κύριος ὁ θεός = נְאֻם יְהוָה אֱלֹהִים. Ueber ὁ ὢν κτλ. s. zu 4: ὁ παντοκράτωρ heisst nach Stellen wie Am 3 13 4 13 Gott in Apk neunmal (s. Einl. II 4 1), sonst nur noch II Kor 6 18; Kattenbusch, Das apost. Symbol II 515—540.

Das Berufungsgesicht. 1 9–20. Der Seher erhält den Auftrag zur Abfassung seines Buches. **9** Er nennt sich nicht Apostel sondern ***Bruder und*** speziell ***Mitgenosse*** (s. Einl. II 5 2) ***in der Trübsal*** dieses Zeitlaufes ***und*** andererseits auch in der ***Königsherrschaft*** (v. 6) ***und Geduld in*** der Gemeinschaft mit ***Jesus*** (gehört entweder nach II Th 3 5 zu ὑπομονῇ oder zu allen drei, durch den einheitlichen Artikel zusammengehaltenen, Substantiven). Ὑπομονή ist die Tugend, welche die innerlich schon der Sünde und des Uebels ledigen Bürger des noch verborgenen Reiches auf die, so bald bevorstehende, völlige Seligkeit in dem offenbar gewordenen Reich harren lehrt. ***Patmos***, jetzt Patmo, baumlos und wenig angebaut, zu den Sporadischen Inseln gehörig, gegenüber Milet, von Ephesus etwa zwölf geographische Meilen entfernt, beschrieben von Renan 372 f. In Verbindung

Jesu willen. 10 Da geriet ich in Geist am Tage des Herrn und hörte
hinter mir eine laute Stimme wie von einer Posaune 11 sprechen: was
du siehst, schreibe in ein Buch und schicke es den sieben Gemeinden
nach Ephesus und nach Smyrna und nach Pergamus und nach Thyatira

---

mit der θλίψις scheint διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ nach 6_{9} 20_{4} als Veranlassung des Aufenthaltes in Patmos gedacht zu sein. Dann stünde μαρτυρία Ἰησοῦ aber doch nicht gleich „Zeugnis für Jesus" (EBR. GEBHARDT 11. HGF, Einl. 409), wogegen alle anderen Stellen sprechen würden, sondern wesentlich gleich ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Soll aber nach der nächstliegenden Stelle $_{2}$ ausgelegt werden, so müssen sich beide Ausdrücke auf den zu empfangenden Offenbarungsinhalt beziehen und διὰ τὸν κτλ. ist Angabe des Zwecks, welcher nicht sowohl in einer, auf der unbedeutenden Felsspitze zu übenden, Missionspredigt (HARTWIG, SP 243), als vielmehr in dem, dort zu vernehmenden, Wort Gottes und Zeugnis Jesu (BLK. LCK. BR. VKM. DSTD. HSR. B. WS. VLT, Entstehung² 18 f. JÜLICHER 239) bestehen würde. Hierfür eignet sich die Einsamkeit des vom Meer umflossenen Eilandes so gut, wie die Ufer des Chebar Ez $1_{1\,3}$ für die Visionen des at. Propheten. Dagegen spräche zu gunsten der Annahme eines Exils „um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu willen" (ZN II 601 608 f. VLT, Offenbg. 149 f. J. WS, Schriften 93. SW 12 f.) noch der Umstand, dass der allgemeine Ausdruck zwar $_{2}$ durch ὅσα εἶδεν näher bestimmt ist, hier jedoch etwas ähnliches fehlt, ferner die Tatsache, dass Patmos vielfach als Verbannungsort galt (PLINIUS, H. n. IV 12_{23}) und endlich eine verhältnismässig alte Tradition bezüglich des Patmosexils des Joh. (Clem. Al., Quis div. 42. Orig. in Mt t. XVI $_{6}$. Euseb. KG III 18_{1-3}; auch Tert. s. S. 413 f. **10** ***Joh geriet in Geist***, in begeisterten Zustand: ἐν πνεύματι (4_{2} 21_{10}) = ἐν ἐκστάσει Act 11_{5} 22_{17}; Gegensatz ἐν ἑαυτῷ Act 12_{11}. Ueber den ***Herrntag*** s. zu Act 20_{7}. Der Ausdruck ist gebildet nach Analogie von δεῖπνον κυριακόν I Kor 11_{20}; vgl. Did. 14_{1}, Ev Pt 9_{35} 12_{50}, Ignat. Magn. 9_{1}. Wie an diesen Stellen, so ist auch an der unseren der Wochentag der Auferstehung Jesu gemeint (VLT, Offenbg. 150 158. BSST 192. SW 12), nicht aber (wie 6_{17} 16_{14}) der Gerichtstag (so noch DEISSMANN, EB III 2815). Der Seher ist allein, während die Gemeinde feiert. In dieser Stimmung kommt die Entzückung über ihn, wie Act 10_{9-11} über Pt in der Gebetsstunde. Der Ausdruck ***laute Stimme***, so erschütternd, ***wie von einer Posaune*** schwebt nach apokalyptischer Manier zwischen Bild und Sache. Das Geräusch erschallt ὀπίσω μου wohl wegen Ez 3_{12}. Das λεγούσης (statt λέγουσαν) **11** ist missbräuchliche Attraktion. Die ***sieben Gemeinden*** werden der Reihe nach aufgezählt, so dass von Ephesus die Richtung zuerst nach Norden geht und dann eine Schwenkung nach Südosten erfolgt; zuerst ***nach Ephesus*** (Ruinen erst seit 1863 in der Nähe des Dorfes Ajasuuk aufgegraben), ***nach Smyrna*** (acht geographische Meilen nördlich von Ephesus, jetzt noch blühende See- und Handelsstadt), ***nach Pergamus*** (zehn Meilen nördlich von Smyrna, jetzt Bergama, zur Römerzeit eine Metropole der Provinz Asien, Ausgrabungen seit 1878), ***nach Thyatira*** (in Lydien, zehn Meilen nordöstlich von Smyrna, acht Meilen südöstlich von Pergamus, jetzt Akhissar = Weissenburg), ***nach Sardes*** (zehn Meilen östlich von Smyrna, Hauptstadt des ehemaligen lydischen Reiches, jetzt nur noch Trümmer beim Dorfe Sart), ***nach Philadelphia*** (in Lydien, sieben Meilen südöstlich von Sardes, jetzt Alaschehr = bunte Stadt) ***und nach Laodicea*** (zehn Meilen südöstlich

und nach Sardes und nach Philadelphia und nach Laodicea. [12] Und ich wandte mich, die Stimme zu sehen, welche mit mir redete; und da ich mich wandte, sah ich sieben goldene Leuchter, [13] und inmitten der Leuchter einen gleich einem Menschensohn, angetan mit einem Mantel und begürtet um die Brust mit goldenem Gürtel. [14] Sein Haupt aber und die Haare weiss wie weisse Wolle, wie Schnee, und seine Augen wie Feuerflamme, [15] und seine Füsse gleich Golderz wie im Ofen geglühtem, und seine Stimme wie vieler Wasser Stimme. [16] Und er hielt in seiner rechten Hand sieben Sterne, und aus seinem Mund ging ein zweischneidiges, scharfes Schwert hervor, und sein Angesicht war

von Philadelphia, in Phrygien, früher Diospolis und Rhoas, jetzt Ruinen und Hirtendorf Eskihissar). Wo ist Troas II Kor 2 12 Act 20 5 6? Wo Kolossä Kol 1 2? Wo Hierapolis Kol 4 13? Schwerlich gab es zur Zeit der Abfassung nur jene sieben (so Vlt, Entstehung[2] 12); man zählt ja auch im Siebengebirge nicht gerade nur sieben Berge (Sp 20); s. zu 4. Der Apokalyptiker konnte nicht alle nennen. Er war, wie die folgenden Hebdomaden zeigen, an die Siebenzahl gebunden und genötigt, sich zu beschränken (Bsst 193). Ob ihn bei der Auswahl die Erwägung geleitet hat, dass die genannten Städte als Postorte am besten geeignet waren, den Verkehr mit einem ganzen Distrikt zu vermitteln (W. M. Ramsay, Expos. 6 ser. IX 1904 S. 29; The letters to the seven churches 183 191. Sw LVIII), bleibe dahingestellt. **12** Die ***sieben goldenen Leuchter*** sind nach 20 Sinnbilder der sieben Gemeinden; Vorbild ist der siebenarmige Leuchter mit den sieben Lampen Ex 37 23, schon Sach 4 2 symbolisch verwertet. Der **13** ***gleich einem Menschensohn*** (wie 14 14) Erscheinende ist der Messias nach Ez 1 26 Dan 7 13 Hen 46 1–6 (noch ohne Zuspitzung durch doppelten Artikel, s. zu Mc 2 10 = Mt 9 6 = Lc 5 24). Er ist ***angetan mit einem*** bis auf die Füsse reichenden ***Mantel*** (Jes 6 1 Ex 28 4 27) ***und begürtet um die Brust mit goldenem Gürtel*** (Dan 10 5): die hohe Gürtung nach Priesterweise Jos. Ant. III 7 2. **14** ***Sein Haupt*** (entweder als Hauptbegriff vorangestellt oder im Unterschied von den τρίχες den Bart bezeichnend) und seine ***Haare*** waren ***weiss wie Wolle***, also wie bei dem „Alten der Tage" Dan 7 9 Hen 46 1, mit dessen Majestät hier der Menschensohn bekleidet erscheint (s. Bldsp, Die messian. apokal. Hoffnungen des Judentums 1903 S. 136). Zu ὡς χιών vgl. Hen 14 20 Mc 9 3 Mt 28 3. ***Seine Augen glichen Feuerflammen*** 2 18 19 12 Dan 7 9 10 6, **15** ***und seine Füsse***, damit er die Feinde niedertritt, dem ***Golderz***. Χαλκολίβανος steht nur noch 2 18 (Vorbild Ez 1 24 43 2 Dan 10 6). Die lat. Uebersetzung des rätselhaften Wortes ist aurichalcum, was gewöhnlich Messing heisst. Nach Suidas ist χαλκολίβ. soviel wie die goldhaltige Metallmischung ἤλεκτρον. Im folgenden wird man mit ℵ zu lesen haben: πεπυρωμένῳ. Die von PB bezeugte Form πεπυρωμένοι bezieht sich auf πόδες. Die LA von AC πεπυρωμένης ist entweder Gen. absol., wozu das Subjekt χαλκ., als Feminin genommen, aus dem vorigen zu ergänzen wäre (Sw 17), oder findet ihre Erklärung aus der altlat. Uebersetzung: sicut de fornace ignea, was als Grundtext ein ὡς ἐκ καμίνου πεπυρωμένης = so wie es aus durchgeglühtem Ofen kommt voraussetzt (Bsst 196). Die ***Stimme vieler Wasser***, nach Ez 1 24 43 2 Dan 10 6. **16** Die ***sieben Sterne***, welche 20 als Sinnbilder der Gemeindeengel gedeutet werden, sind vielleicht als Sternbild zu denken; wenigstens würde das die Vorstellung erleichtern, wie sie in

wie die Sonne leuchtet in ihrer Kraft. [17] Und als ich ihn sah, fiel ich zu seinen Füssen wie tot. Und er legte seine Rechte auf mich und sprach: fürchte dich nicht, ich bin der Erste und der Letzte [18] und der Lebendige, und ich war tot, und siehe, ich lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt. [19] Schreibe nun, was du gesehen hast, und was ist, und was hernach geschehen soll, [20] das Geheimnis der sieben Sterne, die du auf meiner Rechten gesehen hast, und die sieben goldenen Leuchter. Die sieben Sterne sind Engel der sieben Gemeinden, und die sieben Leuchter sind sieben

der Hand gehalten werden können (Bsst 196). Das ***aus seinem Munde*** hervorgehende ***zweischneidige, scharfe Schwert*** (wie 2 12 19 15) verdankt seine Entstehung der Verschmelzung der alten Idee von dem streitbaren Davididischen Helden mit der jüngeren von dem richtenden Messias. Indem man sich durch Stellen, die wie Jes 49 2 das aus dem Munde hervorgehende Wort mit einem scharfen Schwert verglichen, einen Weg weisen liess, das Instrument der kriegerischen Tätigkeit mit dem der richterlichen, dem Worte des Mundes (Jes 11 4 49 2 Ps Salom 17 24 35), zu vereinen, konstruierte man das unglückliche Bild von dem Messias mit dem Schwert im Munde (Bldsp 112 118). Die Beschreibung schliesst ab: ἡ ὄψις = ***sein Angesicht*** (Joh 11 44, dagegen wäre nach Joh 7 24 zu übersetzen: „Anblick") ***war, wie die Sonne leuchtet in ihrer Kraft;*** nach Jdc 5 31. **17** Das Hinstürzen ***wie tot***, nach Jes 6 5 und besonders Dan 8 17 18 10 7–10 Hen 14 13 14 19 24 25; der Fortgang καὶ ἔθηκεν κτλ. wie Jes 44 2 Dan 10 12. Zum Trost wird wie Mt 14 27 = Joh 6 20 Act 9 5 daran erinnert, dass der Geschaute kein Unbekannter ist (Sp 247 f.). Doch ist darum nicht zu übersetzen: ***ich bin*** es, ***der Erste und der Letzte***, sondern wie 22 13. Dort wie hier geht das Wort, dessen Aequivalente 1 8 von Gott gebraucht waren, auf Christus; vgl. 2 8. Speziell die Todesfurcht zu vertreiben, dient was der Menschensohn **18** von sich sagt. Er ist ***der Lebendige*** (sonst Gott 4 9 10), ***war tot, lebt*** dennoch (2 8) ***von Ewigkeit zu Ewigkeit*** (wie Gott 10 6), ***und*** hat, wie in der rabbinischen Theologie Gott selbst, ***die Schlüssel des Todes und der Unterwelt*** (Job 38 17). Offenbar soll die Idee zum Ausdruck gebracht werden, dass Jesus durch Sterben und Auferstehen die Macht über den Tod errungen hat. Der dem Christentum an Alter weit überlegene Mythus von dem in die Unterwelt hinabsteigenden und ihre Mächte besiegenden Gott scheint bereits hier in Christus einen neuen Helden gewonnen zu haben (über d. religionsgesch. Bedeutung unserer Stelle s. Pfl II 288. Gk, Zum relgg. Verständnis d. NTs 1903 S. 73. W. Köhler, Archiv f. Religionswissenschaft 1905 S. 220 ff. Bsst 197 f.). Die Genetive τοῦ θαν. und τ. ᾅδ. können Gen. obj. sein, aber, da der Apokalyptiker 6 8 Tod und Hades personifiziert, ebensogut Gen. possessivi. **19** Der Seher soll schreiben ***was ist*** (nicht „was es ist", d. h. bedeutet: vgl. Vergangenheit vorher und Zukunft nachher) ***und was hernach geschehen soll***, nach Dan 2 29 LXX. Das μετὰ ταῦτα folgt erst 4 1. Für jetzt handelt es sich um ἃ εἶδες oder **20** ***das Geheimnis*** (der Nomin. absol. μυστήριον im Sinne von Mt 13 11 Mc 4 11 Rm 11 25 Eph 5 32) ***der sieben Sterne, die du auf*** (nicht mehr, wie 16 „in") ***meiner Rechten gesehen hast, und die*** (τάς ist von εἶδες abhängig) ***sieben Leuchter, die goldenen*** (12). „Indem der Verf. die Deutung der Sterne und Leuchter dem Menschensohn selbst in Mund legt, vertauscht er die Rolle des Sehers mit der des apokalyptischen Mystagogen";

Gemeinden. II 1 Dem Engel der Gemeinde in Ephesus schreibe: so
spricht der, welcher die sieben Sterne in seiner Rechten hält, welcher

dabei hat er die „beiden geheimnisvollen Bilder gewiss nicht selbst erfunden, sondern aus dem Gemeingut der apokalyptischen Tradition übernommen“ (Pfl II 287 f.).

Die sieben Sendschreiben. 2 1–3 22. Der Inhalt derselben ist z. T. dunkel, weil die Verhältnisse der Gemeinden uns unbekannt und selbst im besten Falle (Ephesus) nur durch etwas gewagte Schlüsse rekonstruierbar sind. Alle Briefe sind nach einem gleichmässigen Schema redigiert. Die Gemeinden werden im Anschluss an das über sie gefällte Urteil auf die Endzeit verwiesen und bald gewarnt, bald getröstet. Diese Wiederkunft mit ihren Schrecken und Seligkeiten, wie sie das Thema des ganzen Buches ist, wird auf solche Weise auch zum eigentlichen Motiv eines gedeihlichen Gemeindelebens erhoben. Alle Briefe laufen in bestimmt angeschlagene Schlusstöne aus mit Hinweisen auf das, „was der Geist den Gemeinden sagt“: Verallgemeinerungen des zunächst für je eine Gemeinde bestimmten Inhaltes; denn die sieben Gemeinden repräsentieren zusammen die Kirche. Würde der Seher diese Briefe im eigenen Namen erlassen, so würde er sich zweifelsohne der Form paul. Briefeingänge bedient haben (s. zu 1 4) und demgemäss z. B. „an die Heiligen in Ephesus“ (vgl. Eph 1 1) schreiben. Entsprechend dem idealen Standpunkt des himmlischen Redners sind dagegen die himmlischen Vertreter, die Genien der Gemeinden angeredet. Wie Gemeindeengel, so gibt es auch Wasserengel 16 5, Windengel 7 1, Feuerengel 14 18, Engel des Abgrundes 9 11. Besonders eignet sich zur Vergleichung der priesterliche Engel, welcher Dan 10 13 20 21 mit den Engelfürsten von Persien, Griechenland und Judäa verkehrt; s. auch über die jüd. Schutzengel zu Mt 18 10 und Bsst, Relig. d. Judent.[2] 372 f. Diese Deutung der ἄγγελοι findet sich bereits bei Origenes, Hom. 12 und 13 in Lc; De oratione 11, neuerdings bei Hirscht 23. B. Ws 423. Knopf, Nachap. ZA 208 f. A. Meyer, ThR 1907 S. 135. Bsst 200 f. Was für den himmlischen Urheber dieser Briefe der „Engel“, das ist für den irdischen Briefsteller die entsprechende Gemeinde, an die sich daher die Briefe inhaltlich wenden. So vermittelt besteht die alte Ausl. noch immer zu Recht, derzufolge der Engel der Gemeinde die Gemeinde selbst ist (Andreas und Arethas, zuletzt Sw 22). Die gleichfalls alte Deutung auf den Gemeindevorstand, Lehrer, Presbyter, Bischof (Primasius und Beda, zuletzt Vlt, Offbg 159. Zn II 604–606 610 f. J. Ws 49; Schriften 96 f. Rohr, ThQ 1906 S. 369 ff.) beruft sich auf Mal 2 7 3 1 und bezüglich des Sternensymbols auf Dan 12 3, neuerdings sogar auf Gal 4 14, hat aber den Sprachgebrauch von Apk und vor allem den Inhalt der Briefe gegen sich, welcher sich nirgends auf die Geschichte oder Stellung eines Individuums bezieht, sondern durchweg die Angelegenheiten von Gemeinden, und zwar derart behandelt, ihr Tun und Lassen so beurteilt, wie es nur möglich ist, wenn eine Mehrheit von Personen, nicht aber etwa ein Beamter als angebliche Kollektivperson, ins Auge gefasst wird. Eine Ausnahme würde nur 2 20 (s. d.) machen, wenn dort die LA τὴν γυναῖκά σου zu Recht bestände. Noch weniger lässt sich die Auffassung durchführen, welche in den ἄγγ. Boten der Gemeinden sieht, die zu Joh. gekommen waren (Ebr, Sp 38). Sie scheitert, abgesehen von der in Anbetracht des sonstigen Gebrauchs der Vokabel höchst missverständlichen Ausdrucksweise, an der Ueberlegung, dass die Boten in Briefen nicht angeredet zu werden pflegen und dass man sich nicht vorzustellen vermag, wie sie für die Zustände in den Gemeinden verantwortlich sein sollten.

1 ***Der Gemeinde zu Ephesus***, wo Pls, Timotheus und Apollos (Act 18 19–20 1 I Kor 16 10 12), dann aber auch der kleinasiatische Johannes gewirkt haben (daher an erster Stelle genannt), lässt ***der, welcher,*** mit Bezie-

mitten zwischen den sieben goldenen Leuchtern wandelt: [2] ich kenne deine Werke und deine Arbeit und deine Geduld, und dass du Schlechte nicht tragen kannst und geprüft hast die, welche sagen, sie seien Apostel und sind es nicht, und hast sie als Lügner erfunden; [3] und hast Geduld und hast getragen um meines Namens willen und bist nicht müde geworden. [4] Aber ich habe wider dich, dass du deine erste Liebe ge-

hung auf das „Geheimnis“ 1 20, ***die sieben Sterne hält*** (κρατῶν stärker als ἔχων 1 16), ***welcher mitten zwischen den sieben goldenen Leuchtern wandelt*** (1 12 13 ausgemalt nach Lev 26 12) schreiben: **2** ***ich kenne deine Werke und deine Arbeit*** (I Kor 15 58) ***und deine Geduld.*** Wenn, was aber textkritisch umstritten ist, σου nur hinter dem ersten und dritten Wort steht, so zerfällt hier die Trias I Th 1 3 in zwei Richtungen, indem „Arbeit“ und „Geduld“ sich dem Oberbegriff der „Werke“ unterordnen (Bsst 203). Das καί vor dem ὅτι-Satz fehlt A. Das πειράζειν ist gleich dem δοκιμάζειν I Joh 4 1: auf die Probe stellen; vgl. Did 12 1. Mit καὶ οὐκ εἰσίν erfolgt die Auflösung der Partizipialkonstruktion.

Da aber die Gemeinde, nachdem sie einmal die ψευδαπόστολοι verworfen, unentwegt im Kampf gegen solche κακοί fortfährt (Präsens δύνῃ = δύνασαι, wie Mc 9 22 23) und sie noch immer hasst 6, müssen im Unterschiede von den 2 gerühmten Werken diejenigen, in welchen sie 5 vielmehr nachgelassen hat, wie 2 19, wo umgekehrt Zunahme in solchen gerühmt wird, mit der Liebe zusammenhängen, vgl. 4. Aber noch vor den Werken der Bruderliebe macht sich die Kehrseite des Hasses gegen die von der ἀδελφότης Ausgeschlossenen geltend. Der Kampf, den dieser Ausschluss verursacht hat, heisst hier κόπος, welches Wort auch 14 13 parallel mit ἔργα steht. Wenn nun aber von dem der Gegenwart angehörenden οὐ βαστάζειν 2 und μισεῖν 6 das Verhalten zu den ψευδαπόστολοι als eine in die Vergangenheit fallende (ἐπείρασας, εὗρες) Betätigung unterschieden wird, so erhellt, wenn überhaupt 6 die Wiederaufnahme von 2 ist (Bsst 204), dass die Nikolaiten den Anhang und Schweif der bekämpften ψευδαπόστολοι bilden (Hgf, ZwTh 1890 S. 409), deren Ausscheidung dann wohl der unmittelbaren Vergangenheit angehört (vgl. Ign. Eph. 9). Da nun jene mit Sicherheit als heidenchristl. antinomistische Verirrung rekognosziert werden, steht der Beziehung des angemassten Apostolates auf Pls nach I Kor 9 1 16 9 II Kor 1 8 Act 20 29 30 II Tim 1 15, zumal unter Voraussetzung des einheitlichen Charakters, judenchristl. Standpunktes und frühen Geburtstermins von Apk, nichts im Wege (Tübinger Schule. Vlt, Problem 407; Offenbrg 162 f. Hgf, Einl. 413; ZwTh 1890 S. 408. Haweis 155 f. 162 f. van Manen, EB III 3410 f. Linder, D. Offenb. Joh. aufgeschlossen 1905; vgl. Kr I 187 ff.), als etwa das Uebermass antipaulinischen Eifers 2 22 23 (P. Schmidt 49; doch s. auch Pfl, PrM 1901 S. 174. Jülicher 235 f.). Unter den entgegengesetzten Voraussetzungen dagegen ist es möglich, in den ψευδαπόστολοι mit Bezug auf 2 9 3 9 gerade dieselben Judaisten zu finden, die Pls II Kor 11 13 ebenso charakterisiert; nur würden dann sie und die libertinistischen Nikolaiten zwei entgegengesetzte Extreme an dem gleichen Orte vertreten (Sp 251). Für jede verhältnismässig spätere Zeit käme überhaupt der weitere Gebrauch des Namens „Apostel“ in Betracht; s. zu Act 1 2 3.

Der Spruch **3** kehrt zu dem positiven Teil des Lobes 2 zurück und erläutert den Begriff ὑπομονή, wie zuvor der Inhalt des κόπος angegeben war. Einen Nachklang an diesen enthält οὐ κεκοπίακας. **4** fügt zum Lob den Tadel: ***ich habe wider dich*** (wie 20), ***dass du deine erste Liebe*** (nach 19 = Bruderliebe, also ἔργα = Werke der Nächstenliebe) ***gelassen hast:*** schwerlich Reminiszenz an Jer 2 2 LXX (Züllig, Hgstb, Dstd, Sw 26); zur

lassen hast. 5 Denke also daran, von wo du gefallen bist und tue Busse
und tue die ersten Werke. Wenn aber nicht, so komme ich dir
und werde deinen Leuchter von seiner Stelle rücken, wenn du nicht
Busse tust. 6 Doch dies hast du, dass du die Werke der Nikolaiten
hassest, welche auch ich hasse. 7 Wer ein Ohr hat, der höre, was der
Geist den Gemeinden sagt: dem Sieger will ich zu essen geben von
dem Baum des Lebens, welcher in dem Paradiese Gottes ist. 8 Und
dem Engel der Gemeinde in Smyrna schreibe: so spricht der Erste
und Letzte, welcher tot war und lebendig geworden ist: 9 ich kenne deine

---

Sache s. zu Mt 24 12. Gerade im dortigen Sinn war in Ephesus das erste Liebesfeuer erkaltet. **5** πόθεν πέπτωκας, von welcher Höhe herab; vgl. dazu I Kor 13 8: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει. Die Forderung lautet: ***tue Busse***, wie 16 3 3, ***und tue die ersten***, die der ersten Liebe entsprechenden, ***Werke***. Die 2 gerühmten ἔργα waren anderer Natur. Σοί ist wie 16 Dat. incommodi (Sw 27). Der ***von seiner Stelle*** gerückte ***Leuchter*** bedeutet, dass die Gemeinde nicht mehr ist, was sie nach Mt 5 14–16 Phl 2 15 sein soll, ja sofern 1 20 Leuchter = Gemeinde, überhaupt gar nicht mehr ist. **6** wird das Lob von 2 erneuert: ***die Werke der Nikolaiten*** (vgl. II Kor 11 15 die ἔργα der ψευδαπόστολοι) ***hassest du, welche auch ich hasse***, nach Ps 139 21 22.

Schwerlich haben die Nikolaiten, wie schon Irenäus II 26 3 III 11 1 meinte und noch heute vielfach angenommen wird (z. B. Seesemann, StKr 1893 S. 59–82. Wohlenberg, NkZ 1895 S. 923–961. Zn II 608. Lightfoot, Galat.[10] 297 n), etwas mit dem Diakon Nikolaus zu tun; s. zu Act 6 5. Vielmehr kann nach 15 kein Zweifel darüber bestehen, dass Nikolaiten = Bileamiten, und wegen 20 = 14 müssen auch die Anhänger der Jezabel zur gleichen Richtung gezählt werden (Bsst 206 237). Auch hier entscheidet das Gesamturteil bezüglich schriftstellerischer und theologischer Stellung des Werkes darüber, ob wir in den Nikolaiten, entsprechend dem Pseudoapostolat 2 Ultrapauliner (Seesemann, a. a. O. 47–59), welche sich über die Abmachungen des Apostelkonvents hinaussetzten (s. zu Act 15 28 29 16 4), oder aber spätere Antinomisten, insonderheit Anhänger des Cerinth (Wzs [2]510, vgl. Kr I 185 ff.) oder Karpokrates (Vlt, Entstehung [2]37 f. 175; Problem 423) oder ein Mittelglied zwischen beiden (Pfl II 289 f) finden wollen. Die im Jud- und II Ptbrief bekämpften Irrlehrer weisen manche Berührungspunkte auf, stehen aber im ganzen auf einem fortgeschrittenen Standpunkt.

7 ***Wer ein Ohr hat, der höre*** (s. zu Mc 4 23), ***was der Geist*** (1 10 19 10) ***den*** sieben ***Gemeinden sagt:*** mit diesen Worten beginnen oder endigen regelmässig die scharfen Schlusstöne der Sendschreiben, welche samt jener Formel zu Unrecht dem Verf. der Briefe abgesprochen werden (z. B. von Sp 43 ff., J. Ws 36, s. auch Wellhausen 5–9; dagegen Bsst 234 ff.; vgl. Weinel, Wirkungen 85). ***Der Baum des Lebens*** (Gen 2 9) ***ist im Paradiese*** (s. zu Lc 23 43) ***Gottes,*** 22 2 14 im neuen Jerusalem, nach Ez 31 8; ähnlich Ps Salom. 14 2 ὁ παράδεισος κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσιοι αὐτοῦ. Wer davon isst, wird nämlich ewig leben (Gen 3 3 22). Zu der Vorstellung vgl. Hen 24–25 IV Esr 8 52 Test Levi 18 und Bsst, Rel. d. Judent. [2]327. Gressmann, Der Ursprung d. israel.-jüd. Eschatologie (= Forschgen z. Rel. u. Lit. VI) 1905 S. 220.

Die Gemeinde von Smyrna ist sonst im NT nicht erwähnt. Nach der Vita Polycarpi 2 soll Paulus auf der Reise nach Ephesus Smyrna besucht und daselbst Jünger geworben haben. Die Charakteristik des Redenden **8** ist aus 1 17 18, vgl. Rm 14 9. **9** ***Ich kenne deine Trübsal*** (Verfolgungen, vgl.

Trübsal und deine Armut — doch du bist reich — und die Lästerung von Seiten derjenigen, die sich selbst Juden nennen und sind es nicht, sondern des Satans Schule. [10] Fürchte nichts von dem, was du leiden wirst. Siehe, der Teufel wird einige von euch ins Gefängnis werfen, damit ihr geprüft werdet, und ihr werdet Trübsal haben zehn Tage lang. Sei getreu bis zum Tode, so werde ich dir den Kranz des Lebens geben. [11] Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt: der Sieger soll nicht geschädigt werden vom zweiten Tode aus. [12] Und dem Engel der Gemeinde in Pergamus schreibe: so spricht, der das zweischneidige, scharfe Schwert hat: [13] ich weiss, wo du wohnst: wo der Thron des Satans ist; und du hältst meinen Namen fest und hast meinen Glauben auch in den Tagen nicht verleugnet, da Antipas mein Zeuge, mein treuer, welcher bei euch getötet wurde, wo der Satan

1 9) ***und deine Armut***, kümmerliche Lage (im Sinn von I Kor 1 26–28 Lc 6 20) — ***doch du bist*** in Wahrheit ***reich*** (die gleiche Paradoxie wie II Kor 6 10 8 9 Jak 2 5, das Gegenteil 3 17) — ***und die Lästerung von Seiten derjenigen, die sich selbst Juden*** (über Judenschaft in Smyrna s. Schr III [3] 11 39 54) ***nennen und sind es nicht*** (wie 2), ***sondern des Satans***, auf dessen Seite sie sich durch Verwerfung des Messias geschlagen haben (12 12–17), ***Schule*** (Synagoge, vgl. συν. τοῦ κυρίου Num 16 3 20 4). Der Unterschied zwischen behauptetem und wirklichem Judentum auch bei Paulus Rm 2 28 Gal 6 15 16 vgl. Joh 1 47. Statt μηδὲν ἃ ℵ vg pesch **10** = ***vom dem, was (du leiden wirst)*** haben ABC μὴ ἃ. Die ***zehn Tage*** sind runde Zahl für eine kurze Prüfungszeit nach Dan 1 12 14 Num 11 19. ***Den Kranz des Lebens*** betreffend s. zu Jak 1 12 I Pt 5 4. Der Gen. ist wohl nicht Gen. epexeg. (Sw 33) sondern Gen. der Zugehörigkeit (Bsst 210). Die Krone winkt dem Sieger I Kor 9 24 25 II Tim 2 5; sie entspricht aber auch der Königsstellung, welche die Frommen einnehmen werden (Volz, Jüd. Eschatologie 344). Da die Verfolgungen zu Gefängnis und möglicherweise zum Tode führen, so müssen sie, wiewohl durch Juden veranlasst 9, doch von der heidnischen Obrigkeit verhängt sein; auch noch gegen den späteren Bischof von Smyrna, Polykarp, stachelten vor allen die Juden den Volkshass an (Pfl II 290 f.). Die auf der Voraussetzung, dass die ἀγγ. Gemeindebischöfe sind, begründete Behauptung (Zn II 606), 10 werde dem Polykarp von Smyrna der Märtyrertod in Aussicht gestellt, mag auf sich beruhen bleiben. Ueber den ***zweiten Tod*** **11** s. zu 20 4. ***Das zweischneidige*** und ***scharfe Schwert*** **12** = 1 16 dient zur Ausrottung der Bileamiten 16. Durch ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ **13** wird die Lage der Gemeinde als eine besonders ausgesetzte und gefährliche gekennzeichnet. Somit ist weder an den dortigen Asklepkultus (weil Aeskulaps Attribut, die Schlange = Teufel; so z. B. Zn II 603 609. J. Ws, Schriften 101), noch an den, seit 1880 in Berlin aufgestellten, kolossalen Zeusaltar auf der Akropolis (Ussing, Pergamos 1899 S. 83), viel eher an den Tempel zu denken, welcher in Pergamus seit 29 v. Chr. der Göttin Roma und dem Augustus errichtet war, wozu später noch das Trajaneum kam (Woodhouse, EB III 3659). Von hier, der ersten Neokore des römischen Cäsarentums, ging der Kaiserkult in Kleinasien (Sw LXXXVIII—XC) aus, und um ihn handelt es sich schliesslich bei den Verfolgungen. Uebrigens ist nach 13 3 16 10 Rom als die kaiserliche Residenz der eigentliche Satansthron; in der Provinz Asien war Pergamus als ehemalige Hauptstadt des

wohnt. [14] Aber ich habe einiges wider dich, dass du dort welche hast,
die an der Lehre Bileams halten, der den Balak lehrte, Aergernis zu
geben vor den Kindern Israel, Götzenopfer zu essen und zu huren.
[15] So hast auch du solche, welche gleicher Weise an der Lehre der
Nikolaiten halten. [16] Tue Busse; wenn aber nicht, so komme ich dir
bald und streite mit ihnen mit dem Schwert meines Mundes. [17] Wer
ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt: dem Sieger
will ich geben vom verborgenen Manna, und ich will ihm einen weissen
Stein geben und auf dem Stein einen neuen Namen geschrieben, den

---

attalischen Reiches neben Ephesus eine Metropole, überdies auch Gerichtssitz (Kliefoth), und kann daher vielleicht ebensowohl als zeitweilige Residenz des Prokonsuls wie als Stätte des der neuen Religion besonders feindlichen Provinzialpriestertums (Bsst 210 211) so heissen. ***Du hast meinen Glauben***, den Glauben an mich, wie 14 12, ***auch*** (καί vor ἐν ταῖς ἡμ. ist in ℵ B weggefallen) ***in den Tagen nicht verleugnet, da*** (αἷς B ist in AC fortgelassen) ***Antipas, mein Zeuge, mein*** (Pronomen doppelt noch AC) ***treuer*** (so heisst 1 5 3 14 Jesus selbst), war, welcher ***bei euch getötet wurde:*** er scheint als erstes Opfer des verweigerten Kaiserkultus gefallen zu sein. Wir wissen sonst nichts von ihm; denn die Legenden über ihn sind ohne Wert (F. Görres, ZwTh 1878 S. 257—279). Doch haben wir keinen Grund (mit Ramsay, DB III 75 f.), an seiner Zugehörigkeit zur pergamenischen Gemeinde zu zweifeln. **14** ***Bileam lehrte den Balak*** (Dativ hebraisierend, לִמֵּד לְ vgl. Job 21 22), ***Aergernis*** (s. Mt 5 29) ***zu geben*** (wörtl. „werfen") ***vor*** (hebraisierend) ***den Kindern Israel***, sie zu Sünden wider Gott zu reizen, nämlich ***Götzenopfer zu essen und zu huren:*** weil Num 25 1 2 31 8 16 Philo, Vita Mos. I 48—55 Jos. Ant. IV 6 6—9 Bileam den König Balak lehrt, die Israeliten von Gott abwendig zu machen durch Verführung zum Dienst des Baal Peor und zu den damit verbundenen, unzüchtigen Gelagen und zwar vermittelst der schönen Moabiterinnen (s. Schr, Th. Abhdlgen C. v. Weizsäcker gew. 1892 S. 44). In der Nähe so vieler und grosser Opferstätten, wie zu Pergamus, musste Fleisch von geopferten Tieren stets auf dem Markt zu kaufen und bei Familienfesten zu essen sein. Daher wurden die I Kor 8 7—13 10 20—30 besprochenen Fälle zu etwas Alltäglichem, aber auch an den I Kor 5 1 9—11 6 12—20 besprochenen scheint es nicht gefehlt zu haben, wie überhaupt die Koordination von πορνεῦσαι mit φαγεῖν εἰδωλόθυτα = I Kor 8 4 8 von Gewicht ist, s. Einl. II 5 1. Demgemäss läuft unserem Verf., welchem 14 4 die christl. Vollendung in der Jungfräulichkeit besteht, das ganze heidnische Wesen auch 9 21 14 8 17 1 2 4 5 18 3 9 in die Spitze der πορνεία aus. Als ob er geschrieben hätte: „wie Israel solche in seiner Mitte hatte", fährt er **15** fort: ***so hast auch du*** solche, ***welche gleicherweise an der Lehre der Nikolaiten halten*** (Sp 258), um des „Lohnes Bileams" willen, s. zu Jud 11, wo die gleiche ungünstige Auffassung Bileams herrscht. Also sind Bileamiten = Nikolaiten, wie denn auch Nikolaus (= Volksbesieger) und Bileam (abzuleiten nach Tr. Sanh. 105 von בָּלַע und עָם) verwandte Vorstellungen wachrufen und Jos. Ant. IV 6 6 Bileam dem Balak zeigt, wie man νίκην τινά gegen Israel gewinnen könne, s. zu 6. Fleischliche Ausschweifung **16** wird I Kor 5 4 5 13 mit leiblichem Tode bestraft (Sp 258); im übrigen s. zu 5 (Dativ) und 12 (Schwert). **17** ***Dem Sieger will ich geben*** (wie 7) ***vom*** (Gen. partitivus gut griechisch, im NT nur hier, von Blass, Gramm. § 36 1 bezweifelt) ***ver-***

niemand kennt ausser der Empfänger. [18] Und dem Engel der Gemeinde in Thyatira schreibe: so spricht der Sohn Gottes, der seine Augen hat wie Feuerflamme und seine Füsse gleich Golderz: [19] ich kenne deine Werke und die Liebe und den Glauben und den Dienst und die Geduld, und wie deine letzten Werke mehr sind als die ersten. [20] Aber ich habe wider dich, dass du das Weib Jezabel gewähren lässt, welche sagt, sie sei eine Prophetin, und lehrt und meine Knechte verführt, zu huren

borgenen Manna: zur Erinnerung an die Speise des Volks in der Wüste steht Ex 16 32—34 Hbr 9 4 ein Topf mit Manna vor der Bundeslade. Mit dieser ging auch jener bei der Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer zu Grunde und fehlte daher im nachexilischen Tempel. In der Vorstellung des Judentums war aber sowohl die Bundeslade (s. zu 11 19), als das Mannagefäss vor der Zerstörung durch Jeremias oder Josias geborgen worden. Beide sollten rabbinischer Theologie zufolge im messianischen Reich wieder aus dem Felsen, in welchen sie geflüchtet waren, zum Vorschein kommen (Sp 350). Von diesem Manna wird Gott die Sieger im Reiche der Herrlichkeit speisen; auch Joh 6 31 32 ist Manna Vorbild der himmlischen Speise, die der Messias spendet. Der ***weisse Stein*** entspricht der Farbe des Siegers 6 2. Nicht dass ein solcher beim Spiel Gewinn oder beim Gericht Lossprechung bedeutet (B. Ws 427), scheint in Betracht zu kommen. Auch der Gedanke an die Urim und Thumim oder an die von Titus unter das Volk geworfenen Konsummarken (Erbes, Die Offenbg Joh 179) oder an irgend welche Ehren- und Erinnerungszeichen ist schwerlich massgebend gewesen. Am einleuchtendsten bleibt die Deutung, dass hier dem Frommen ein zauberkräftiges Amulett versprochen wird, das ihm die Herrschaft über alle Dinge sichert (Bsst 215. J. Ws, Schriften 102). Dazu passt die Aufschrift des neuen Namens, welchen niemand als der Empfänger kennt. Der Glaube an die Schutz und Sieg verleihende Kraft des geheimnisvollen Namens war weit verbreitet (Heitmüller, „Im Namen Jesu" = Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A u. NT II 1903 S. 128—265). Die Frage, ob es Gottes (3 12 14 1 22 4) oder Jesu (Wellhausen 6) oder des Siegers eigner Name (dW, Hgstb, Ebr, Dstd) sei, ist unberechtigt, da der Nachdruck auf dem Dunkel liegt, das den Namen umgibt. Seine Kenntnis soll dem Empfänger vorbehalten sein, weil er allein die aus ihr fliessende Macht haben soll. Ueber ***Thyatira*** **18** s. zu Act 16 14. Der Ausdruck „Sohn Gottes" kommt nur hier in Apk vor. Die ***Augen wie Feuerflammen*** nach 1 14, hier mit Bezug auf 23, die ***Füsse dem Golderz gleich*** nach 1 15. Der ***Glaube*** **19** (AC stellen ihn vor ***die Liebe***) ist nach 10 13 die praktisch bewährte Glaubenstreue, der ***Dienst*** Dienstleistungen gegenüber den Gläubigen, wie I Kor 16 15; vollends an 2 erinnert die ***Geduld;*** dass ***deine letzten Werke mehr*** sind ***als die ersten*** ist das Gegenteil von 4 5 vgl. Mt 12 45 Lc 11 26 II Pt 2 20. **20** Aber so laut das Lob, so liegt doch auch Grund zum Tadel vor: ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ. So ℵCP, wogegen AB zu γυν. ein σοῦ fügen. Letztere LA (von Zn II 606 612. J. Ws 49; Schriften 102 bevorzugt) erfordert die Deutung des ἄγγ. auf den Gemeindebischof. Aber es ist ebenso schwer zu glauben, dass ein Bischof, dem 19 ein solch glänzendes Zeugnis ausgestellt wird, seine Frau in ihrem verderblichen Wirken nicht hindert, als dass ihm erst durch den Apokalyptiker über das Treiben derselben die Augen hätten geöffnet werden müssen. Das σοῦ lässt sich aus mechanischer Wiederholung des drei- oder viermaligen σοῦ vorher befriedigend erklären und darf uns nicht die Gleichung ἄγγ. = ἐπίσκοπος

und Götzenopfer zu essen. [21] Und ich habe ihr Zeit gegeben, damit sie Busse tue, und sie will nicht Busse tun von ihrer Hurerei. [22] Siehe, ich werfe sie auf's Bett, und die mit ihr Ehebruch treiben in grosse Bedrängnis, wenn sie nicht Busse tun von ihren Werken; [23] und ihre Kinder werde ich des Todes sterben lassen. Und alle Gemeinden sollen erkennen, dass ich es bin, der Nieren und Herzen erforscht; und ich

aufzwingen wollen (s. S. 428). Auch die Meinung (Schr, Th. Abh. C. v. Weizs. gew. 1892 S. 39—57. Vlt, Problem 410 ff.), Jezabel wäre die chaldäische Sibylle Sambethe oder Sabbe, die in Thyatira ein Heiligtum besass, wird sich schwerlich halten lassen. Denn die Sibylle war eine heidnische Prophetin, Jezabel dagegen ist die Führerin einer Bewegung innerhalb der christlichen Gemeinde. Wird doch diese für ihre Sünden verantwortlich gemacht. J. kann nur als christliche Pseudoprophetin vorgestellt werden (zuletzt Wzs, Sp, Bsst 218). ἡ λέγουσα ist grammatische Anomalie für ἡ λέγει: ähnliches häufig in Apk. Bei καὶ διδάσκει, was gegen I Kor 14 34 I Tim 2 12 verstösst, wird die sonst naheliegende (Bsst 218) Verbindung mit τοὺς ἐμοὺς δούλους durch den Dativ 14 widerraten. Wenn δοῦλοι die Propheten sind (s. zu 1 1), dann wird die Verführung der Propheten durch die Prophetin beklagt. Gewöhnlich findet man dagegen hier Bezeichnung der Christenheit überhaupt, welcher die Versuchung naht, ***zu huren und Götzenopfer zu essen***, s. zu 6 14. Demnach scheint in Thyatira mit gleicher Tendenz wie Nikolaiten und Bileamiten ein weissagendes Weib (gegen die Fassung als Personifikation der Nikolaiten vgl. Füller 112) Einfluss geübt zu haben, für dessen Namen derjenige der Sidonierin eintritt, welche als Ahabs Gemahlin den Baalsdienst in Israel aufrichtete, insofern Hurerei trieb I Reg 16 31 21 25 II Reg 9 22, die Propheten Gottes verfolgte I Reg 18 4 13. **21** In dem Aorist ἔδωκα liegt wohl, dass der Frau bereits einmal auf eine uns freilich nicht mehr deutliche Weise eine Warnung zuteil geworden ist. Sie hat nicht darauf geachtet, ***will nicht Busse tun von*** (μεταν. ἐκ ist der Apk eigentümlich) ***ihrer Hurerei*** (16 11). Dafür **22** βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην. Die κλίνη ist gewiss kein Speisesofa, wie man deren bei den heidnischen Opferschmäusen gebrauchte (Ramsay, Exp 6. ser. III 1901 S. 99—105; DB IV 759. J. H. Moulton, Exp 6. ser. VIII 1903 S. 432 f.), sondern das Krankenlager (Wellhausen 6), mit dem die Frau das Bett der Wollust vertauschen soll (Bsst 219). ***Und die mit ihr Ehebruch treiben*** (17 2 18 9) stosse ich ***in grosse Bedrängnis, wenn sie nicht Busse tun von ihren***, der Hure (gegen αὐτῶν A) ***Werken***. In **23** τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ versteht man die „Kinder" meist von der geistigen Nachkommenschaft (zuletzt Sw 44), so dass sie mit den Buhlen identisch wären. Aber die Verschiedenartigkeit der beiderseits angedrohten Strafen lässt das doch wohl nicht zu und nötigt an wirkliche Kinder zu denken, durch deren Tod die Prophetin gestraft werden soll (Bsst 219). Weniger zwingend ist die Notwendigkeit, auch die Buhlen eigentlich zu nehmen (Bsst); hier kann das alttestamentliche Bild des Ehebruchs für den Abfall von Jahwe massgebend gewesen sein (s. Wellhausen 6). Vielleicht liegt eine Anspielung auf II Reg 10 7 (siebzig Söhne Ahabs getötet) oder auf Lev 20 10 (מות יומת vom Ehebrecher) vor; es könnte aber unter θάνατος auch wie 6 8 nach Jer 14 12 21 6 7 Ez 33 27 Pest verstanden sein (Sw 44). ***Der Nieren und Herzen erforscht*** nach Jer 11 20 17 10 Ps 7 10 62 13, ist durch Allwissenheit dazu befähigt, ***einem jeden nach seinen***

will euch geben, einem jeden nach seinen Werken. 24 Euch aber sage
ich, den übrigen in Thyatira, welche diese Lehre nicht haben, als die
da nicht erkannt haben die Tiefen des Satans, wie sie sagen: keine
andere Last werfe ich auf euch. 25 Nur was ihr habt, haltet fest, bis
ich komme. 26 Und wer siegt und meine Werke bis zum Ende hält,
dem will ich Macht geben über die Heiden, 27 und er wird sie weiden
mit eisernem Stabe, wie man Töpfergeschirr zertrümmert — wie auch
ich empfangen habe von meinem Vater; 28 und ich will ihm den
Morgenstern geben. 29 Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Ge-
meinden sagt. III 1 Und dem Engel der Gemeinde in Sardes schreibe:
so spricht der da hat die sieben Geister Gottes und die sieben Sterne:
ich kenne deine Werke, dass du den Namen hast zu leben und bist
tot. 2 Werde wach und stärke das übrige, welches sterben wollte; denn
ich habe deine Werke nicht völlig gefunden vor meinem Gott. 3 Ge-
denke nun, wie du empfangen und gehört hast, und halte daran und

Werken zu vergelten; vgl. Mt 16 27. **24** Die, ***welche diese Lehre*** der Nikolaiten ***nicht haben,*** erscheinen ***als*** solche, ***die da nicht erkannt haben die Tiefen des Satans, wie sie,*** die Nikolaiten (Sp 262), ***sagen.*** Pls spricht I Kor 2 10 von den „Tiefen der Gottheit" (Rm 11 33), welche nur „der Geist erkennt". Dieses Ausdrucks bemächtigten sich wohl die Gesetzesgegner als πνευματικοί, und unser Verf. gibt ihnen das zurück (Tiefen des Satans haben sie vielmehr erkannt), ähnlich wie Jud 19 ihren ausschliesslichen Anspruch auf den Besitz des πνεῦμα; vgl. Hof, Einl. 416 f. Blom, ThT 1878 S. 88. Unbedingt nötig ist es freilich nicht, eine ironische Wendung des Apokalyptikers anzunehmen. Vielleicht führten die Gegner tatsächlich ein derart lautendes Losungswort im Munde (Sp. Zn II 607 614. Pfl II 293 f. Jülicher 243. Vlt, Offbg 166 f. Bsst 220). ***Keine andere,*** über die Enthaltung von φαγεῖν εἰδωλόθυτα und πορνεῦσαι 20 hinausgehende, ***Last werfe ich auf euch,*** also nicht etwa die ganze Masse jüd. Satzungen. S. zu Act 15 28 f., wo in der Fassung von D das Verbot des Genusses von Ersticktem und Blut aus dem Aposteldekret verschwunden ist (Meyer-Wendt, Apostelgesch.[8] 1899 S. 50); vgl. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche[2] 134 f. **25** ***Nur was ihr habt,*** das ***haltet fest, bis ich komme,*** wie 3 11. Das αὐτῷ **26** nimmt den Nom. absol. auf und gliedert ihn der Konstruktion ein. Die ***über die Heiden*** verliehene ***Macht*** nach Ps 2 8; ebenso **27**: ***er wird sie*** als Mitherrscher des Messias 20 4 ***weiden*** u. s. w. nach Ps 2 9 LXX, ***wie auch ich*** die Macht, Gleiches zu tun 12 5 19 15, ***von meinem Vater empfangen habe;*** vgl. Lc 10 22 22 29. ***Morgenstern*** **28** heisst 22 16 Jesus selbst nach Jes 14 12? Num 24 17? Im gleichen Glanze wie der Herr soll auch der Gläubige strahlen; s. zu I Joh 3 2. **3** **1** Zu ***der Gemeinde in Sardes spricht, der die sieben Geister Gottes hat*** als Träger derselben (1 4) ***und die sieben Sterne*** (1 16 2 1), sie habe ***den Namen*** (Ruf) ***zu leben und*** sei ***tot:*** das Widerspiel von II Kor 6 9; vgl. Jak 2 17. **2** ***Werde wach*** (Mt 24 42 Eph 5 14) ***und stärke*** (Lc 22 32) ***das übrige*** (die übrigen Bestandteile der Gemeinde), ***welches sterben wollte*** (ἃ ἔμελλον constructio ad sensum), am Verkommen war, nach Ez 34 4 16. ***Denn ich habe deine Werke nicht völlig*** (Joh 16 24 17 13 I Joh 1 4 II Joh 12) ***gefunden vor meinem Gott,*** d. h. nach der absoluten Norm gemessen. **3** ***Gedenke nun*** (2 5), ***wie du*** das Wort

tue Busse. Wenn du nun nicht wachen wirst, so werde ich kommen
wie ein Dieb; und du sollst nimmermehr wissen, zu welcher Stunde
ich über dich kommen werde. 4 Aber du hast einige Namen in Sardes,
welche ihre Kleider nicht befleckt haben, und sie werden mit mir wan-
deln in weissen Kleidern, weil sie würdig sind. 5 Der Sieger wird so an-
getan werden mit weissen Kleidern, und ich will nimmermehr auslöschen
seinen Namen aus dem Buch des Lebens und werde seinen Namen beken-
nen vor meinem Vater und vor seinen Engeln. 6 Wer ein Ohr hat, der
höre, was der Geist den Gemeinden sagt. 7 Und dem Engel der Ge-
meinde in Philadelphia schreibe: so spricht der Heilige, der Wahr-
haftige, der den Schlüssel Davids hat, welcher auftut, dass niemand
schliessen, und schliesst, dass niemand auftun wird: 8 ich kenne deine
Werke; siehe ich habe vor dich eine geöffnete Tür gestellt, die niemand
schliessen kann. Denn du hast eine kleine Kraft und hast mein Wort

---

empfangen und gehört hast; vgl. I Th 1 5 6 2 13. Damit soll schwerlich zum Ausdruck gebracht werden, dass „die Gemeinde ehedem die Predigt vom Glauben und der Freiheit vom Gesetze so aufgefasst hat, dass dadurch kein Anlass zu einem sittenlosen Leben gegeben war“ (Sp 266). Sie soll einfach an den Zustand der ersten Begeisterung erinnert werden (Bsst 223). *Wenn du nun,* trotzdem dass du es so sehr nötig hättest (Hgstb), *nicht wachen wirst, so werde ich kommen wie ein Dieb,* 16 15 I Th 5 2 nach Mt 24 43 = Lc 12 39; das übrige mit Bezug auf Mt 24 42–51 = Lc 12 36–40. In dieser Gemeinde ist somit die urchristl. Hoffnung auf die Wiederkunft bereits erlahmt. Sie wandelt im ganzen und grossen den Weg der Nikolaiten; nur **4** *wenige Namen* (= Personen 11 13 Act 1 15) *haben ihre Kleider nicht beflekt, und* diese *werden mit mir wandeln in weissen Kleidern:* stehende Symbolik der Apk, 5 18 6 11 7 9 13, vgl. 19 8. Die himmlischen Kleider der Seligen stammen aus Persien (Brandt, Prot. Jahrb. 1892 S. 437 575 580. Böklen, Die Verwandtschaft d. jüd.-christ. mit d. persischen Eschatologie 1902 S. 61 ff.). Das auch 13 8 17 8 20 12 15 21 27 vorkommende *Buch des Lebens* **5** stammt aus Ps 69 29 Ex 32 32 33 Dan 12 1; s. zu Lc 10 20 Hbr 11 39 und vgl. Hrk zu Hermas, Vis. 1 2 (Patr. apost. III 13 f.). Schr II [4] 644 f. Sp 281 f. 414. Bsst 224 f.; Rel. d. Judent. [2]295 f. H. Zimmern, Die Keilinschr. und d. AT II[3] 1903 S. 505. Das übrige ist Anklang an Mt 10 32 = Mc 8 38 = Lc 12 8. **7** *Der Gemeinde zu Philadelphia,* die das glänzendste Zeugnis von allen sieben erhält, sagt *der Heilige,* wie Christus nur hier in Apk heisst (4 8 6 10 Gott), *der Wahrhaftige* (d. h. Zuverlässige, vgl. 14 6 10 19 11), *welchet auftut, dass niemand schliessen, und schliesst, dass niemand auftun wird:* also den Jes 22 22 dem Eljakim übergebenen *Schlüssel* des Hauses *Davids* trägt jetzt der Messias, der Sohn Davids, welcher die Tür des Himmels mit unbeschränkter Verwaltungsvollmacht öffnet und schliesst Job 12 14; s. zu Mt 16 19. Die *Werke* **8** wie 1 2 2 19; *vor dir:* statt Dativs wie 2 14. Christus wird sich seines Schlüssels 7 zum Vorteile seiner Sache bedienen. Aber nicht die Gemeinde wird durch die *geöffnete Tür* eingehen, wie Act 14 27 die Heiden (Hgstb, Blk, Sp 267 f., Pfl II 295, Bsst 226 f.), sondern da vielmehr Juden zur Gemeinde übertreten sollen, bezeichnet die Tür, wie in den Grundstellen I Kor 16 9 II Kor 2 12 Kol 4 3 eine Gelegenheit, das Evglm auszubreiten (dW. Ew. Dstd. B. Ws 432. Ramsay,

bewahrt und meinen Namen nicht verleugnet. 9 Siehe, ich gebe aus
der Synagoge des Satans, von denen, die sagen, sie seien Juden, und
sind es nicht, sondern lügen; siehe, ich will sie dahin bringen, dass sie
kommen und anbeten werden zu deinen Füssen und erkennen, dass ich
dich geliebt habe. 10 Denn du hast das Wort meiner Geduld bewahrt,
und ich werde dich bewahren vor der Stunde der Prüfung, die über die
ganze Erde kommen wird, um zu prüfen die Bewohner der Erde. 11 Ich
komme bald; halte, was du hast, damit niemand deinen Kranz nehme!
12 Den Sieger werde ich machen zu einer Säule im Tempel meines Gottes,
und er wird nimmermehr herauskommen, und ich will auf ihn den
Namen meines Gottes schreiben und den Namen der Stadt meines Gottes,
des neuen Jerusalem, das aus dem Himmel herabkommt von meinem
Gott, und meinen neuen Namen. 13 Wer ein Ohr hat, der höre, was

---

DB III 831; Exp 6. ser. X 1904 S. 344. Sw 54). ***Denn du hast eine kleine Kraft***, bist an Zahl und Glücksgütern (2 9 πτωχεία) gering ausgestattet, ***und hast*** dennoch ***meinen Namen nicht verleugnet***, wie 2 13. Der Gen. τῶν λεγόντων **9** hängt entweder als Gen. partitivus von διδῶ = δίδωμι (***ich gebe*** = lasse, mache) ab oder steht appositionell zu dem kollektiven συναγωγῆς (Bsst 227, Sw 55). Sie ***sind es nicht***, wie 2 9, ***sondern lügen;*** also eine heidenchristl. Gemeinde, welcher Uebertritte selbst aus der Zahl der ihr bisher feindseligen Judenschaft in Aussicht gestellt werden, so dass die „kleine Kraft" 8 wachsen wird (Hgf, ZwTh 1890 S. 418 f.). ***Sie werden anbeten zu deinen Füssen***, nach Jes 49 23 60 14, in der demütigen Stellung der erst Zulass zu der Gemeinde Begehrenden auf dem τόπος τοῦ ἰδιώτου I Kor 14 16, also sachlich = Jes 45 14 διαβήσονται πρὸς σὲ καὶ προσκυνήσουσί σοι καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται, ***und erkennen, dass ich dich geliebt habe***, nach Jes 43 4, vgl. Joh 17 23. Der λόγος τῆς ὑπομονῆς μου **10** wird verschieden aufgefasst, je nachdem man ἡ ὑπομονή μου versteht. Ist es die auf den zukünftigen Jesus gerichtete Geduld (Sp 269), so handelt es sich um ein Wort, das zu dieser ermuntert: das Wort meiner Geduld. Hat man ὑπ. μ. dagegen nach II Th 3 5 auf die von Christus geübte Geduld zu deuten, dann ist das „Wort von meiner Geduld" das Gebot, wie Jesus Geduld zu üben (Bsst 228). Doch kann μοῦ wohl auch zu τ. λόγ. genommen werden, dessen Inhalt dann durch einen Gen. obj. bestimmt würde: mein zur Geduld mahnendes Wort (B. Ws 433). ***Ich werde dich bewahren vor*** (τηρεῖν mit ἐκ nur noch Joh 17 15) ***der Stunde der Versuchung;*** gemeint ist die 13 14–17 geschilderte Versuchung zur Anbetung des Tieres (Bsst 228). Und zwar wird der Gemeinde nicht zugesichert, dass sie in der Versuchung bestehen werde; denn dies würde nichts ihr besonders Charakteristisches sein. Vielmehr soll die Versuchung an ihr vorübergehen, weil sie sich bereits als treu bewährt hat (B. Ws 434, Bsst 228 f.). **11** ***Ich komme bald*** (22 7); ***halte was du hast*** (2 25), ***damit*** dir ***niemand deinen Kranz*** (2 10) ***nehme!*** Der **12** ***zur Säule*** (Gal 2 9) ***im Tempel*** Gemachte ***wird nimmer*** wieder von da ***herausgehen***, ***und ich werde auf ihn***, den als Säule Vorgestellten, ***schreiben den Namen*** meines Gottes; vgl. dazu ein unter dem Namen des Astrampsychos überliefertes Zaubergebet, in dem es lautet: Ich kenne dich, Hermes, . . . οἶδά σου καὶ τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα καὶ τὸ ἀληθινὸν ὄνομά σου τὸ ἐγγραμμένον τῇ ἱερᾷ στήλῃ ἐν τῷ ἀδύτῳ ἐν Ἑρμουπόλει (Reitzenstein, Poimandres 20). Das ***neue Jerusalem:*** das Urbild der Stadt Jerusalem wird sich 21 2 10 vom Himmel herabsenken, so-

der Geist der Gemeinden sagt. 14 Und dem Engel der Gemeinde in
Laodicea schreibe: so spricht der Amen, der treue und wahrhaftige
Zeuge, der Anfang der Schöpfung Gottes: 15 ich kenne deine Werke,
dass du weder kalt bist noch warm. Wärest du doch kalt oder warm!
16 So, weil du lau bist und weder warm noch kalt, will ich dich aus-
speien aus meinem Munde. 17 Weil du sagst: ich bin reich und habe
mich bereichert und bedarf nichts, und weisst nicht, dass du elend bist
und jammervoll und arm und blind und nackt, 18 so rate ich dir, von
mir Gold zu kaufen, geglüht aus Feuer, damit du reich werdest, und
weisse Kleider, dass du dich bekleidest und die Schande deiner Blösse
nicht offenbar werde, und Salbe, deine Augen zu bestreichen, damit du
sehen mögest. 19 Alle, die ich liebe, die züchtige und erziehe ich; zeige
nun Eifer und tue Busse. 20 Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe.
Wenn jemand meine Stimme hört und die Türe öffnet, zu dem werde

---

bald das Böse vertilgt und die Erde erneuert ist; vgl. Gal 4 26 Hbr 11 10 16 12 22 13 14. Ueber *meinen Namen, den neuen* s. zu 19 12. Aehnliches 2 17 Jes 56 5 62 2. **14** *Zu der Gemeinde in Laodicea* (Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia I 1895 S. 32—83), die bereits zur Zeit des Paulus bestand (Kol 4 13–16), *spricht der Amen*, nach Jes 65 16 II Kor 1 20, was sofort erklärt wird mit *der treue und wahrhaftige Zeuge* (1 5 19 11, hier mit Bezug auf den Rat 18), *der Anfang der Schöpfung Gottes:* man streitet, ob omnium dei operum primum (Socinianer, Ew, B. Ws 435, Jülicher 237) oder principium creationis activum (orthodoxe und neuere Ausl., zuletzt Sp 43 271, Sw 59) gemeint sei. Unter Voraussetzung judenchristl. Herkunft liegt jene Auffassung ungleich näher; vgl. Gen 49 3 Dtn 21 17 πρωτότοκος = ἀρχὴ τέκνων, ähnlich Prv 8 22. Anders freilich, wenn paul. (Kol 1 15 18) und johann. (Joh 1 3) Parallelen massgebend sein sollen; s. Einl. II 4 2 u. NtTh I 470 f. Zu *weder kalt noch warm* **15** vgl. Rm 12 11. **17** Der Nachsatz zu dem Vordersatz mit ὅτι folgt erst 18. *Ich bin reich* (s. zu Mt 5 3) *und habe mich bereichert* (nach Hos 12 9 LXX) *und bedarf nichts* (I Kor 4 8). Zwar war die Stadt 60 oder 61 von einem Erdbeben schwer heimgesucht worden, aber nach Tac. Ann. 14 27 lediglich durch eigene Mittel wieder aufgeblüht. Die Behauptung, dass wegen der folgenden bildlichen Redeweise, auch der Reichtum entsprechend aufgefasst werden müsse (Bsst 231. J. Ws, Schriften 104), schlägt nicht durch angesichts von 2 9, wo wirklicher Trübsal und Armut innerer Reichtum gegenübertritt. Zum übrigen vgl. Rm 7 24 Jak 5 1–3. Der Rat **18**, *von mir Gold zu kaufen* (Jes 55 1). wie es *geglüht aus* dem *Feuer* kommt (Sach 13 9), entstammt dem Mitleiden mit der Selbsttäuschung derjenigen, welchen ihr materieller Wohlstand die Augen verschliesst für ihre geistige Armut und Herabgekommenheit. Sie sollen sich um wahre Güter bemühen, um ihrer Armut abzuhelfen; auf die Nacktheit und Blindheit dagegen beziehen sich die *weissen Kleider* (s. zu 4 und vgl. 16 15) *und* die *Augensalbe,* die zum Sehen, zur hellen Erkenntnis verhelfen kann. Zu **19** vgl. Prv 3 12 Ps Sal. 10 2 14 1 Hbr 12 6, zu **20** *ich stehe vor der Tür* Mt 24 33 Mc 13 34 f. Lc 12 36 f. Jak 5 9, *und klopfe an* Cnt 5 2; Tür und Anklopfen auch Mt 7 8 = Lc 11 10. Wird in einem Hause geschwärmt und geschwelgt, so hört man den pochenden Warner nicht (Sp 273). Wahrscheinlicher noch liegt die stehende Ideenassoziation der Gleich-

ich eingehen und mit ihm Mahlzeit halten, und er mit mir. 21 Dem
Sieger will ich geben, mit mir auf meinem Thron zu sitzen, wie auch
ich gesiegt habe und habe mich gesetzt mit meinem Vater auf seinen
Thron. 22 Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.
IV 1 Hierauf schaute ich und siehe, eine Tür war aufgetan im
Himmel, und die erste Stimme, welche ich mit mir hatte reden hören
wie eine Posaune, sprach: komme hier herauf, so werde ich dir zeigen,
was hernach geschehen muss. 2 Alsbald war ich im Geist; und siehe,
ein Thron stand im Himmel, und auf dem Throne sass einer, 3 und der
Sitzende war von Ansehen gleich Jaspis und Sardion, und ein Regen-
bogen rings um den Thron glich von Ansehen einem Smaragd. 4 Und
rings um den Thron vierundzwanzig Throne und auf den Thronen vier-
undzwanzig Aelteste sitzend, angetan mit weissen Gewändern, und auf

---

nisse von den Knechten und dem von oder zu der Hochzeit kommenden Herrn zu Grunde; s. zu Lc 12 36. ***Wenn jemand meine Stimme hören wird*** (Joh 10 3), was voraussetzt, dass er diese Stimme kennt, ***zu dem werde ich eingehen und mit ihm Mahlzeit halten, und er mit mir***, d. h. für ihn werde ich nicht zum Gericht kommen, sondern um innigste gegenseitige Gemeinschaft zu pflegen, Hen 62 14. Bezüglich des Sitzens ***auf meinem Throne*** **21** s. zu Mt 19 28 I Kor 6 3. Wie in der Parallele Lc 22 30, so sind auch hier die beiden Bilder kombiniert vom Sitzen zu Tisch und Essen, vom Thronen und Herrschen 20 4 Mt 20 21. Zum übrigen vgl. 5 6 22 1.

Der Thron Gottes und das Schicksalsbuch. 4 1–5 14. Die Augen des Sehers sind schon seit 1 12 geöffnet, aber erst jetzt wird **1** auch ***eine Tür im Himmel aufgetan***, d. h. erweitert sich seine Perspektive nach dem Masse und Vorbild Ez 1 1. Zugleich ermöglicht ihm das offene Tor seinen Eintritt in den Himmel 2. Das Folgende bringt lauter sprachliche Unmöglichkeiten: missbräuchliche Attraktion in λαλούσης und Abbruch aller Struktur mit λέγων = לֵאמֹר. Zur ***ersten Stimme*** vgl. 1 10 (also Christus selbst trotz 5 6), zu μετὰ ταῦτα 1 19, zu ἃ δεῖ γενέσθαι 1 1 22 6. **2** ***Alsbald war ich im Geist***, d. h. nur noch mit dem Körper auf Erden II Kor 12 2–4: insofern Steigerung von 1 10, vgl. die Entrückung Hen 14 8 9 39 3 71 5. Nachdem so der Vorhang zum zweitenmal aufgezogen ist, wird der obere Schauplatz beschrieben, wo alles, was sich demnächst auf Erden ereignen soll, gleichsam im voraus sich abspiegelt. ***Der*** auf dem Thron ***Sitzende*** nach Jes 6 1 Ez 1 26–28 10 1 I Reg 22 19 Dan 7 9 Hen 46 1. Aber die Theophanie lässt des Sehers heilige Scheu nur erraten, wie 20 11. Der Unnahbare kann nur gleichnisweise beschrieben werden. Die Sätze, in welchen dies **3** geschieht, bleiben in hebräischer Weise ohne Copula. Unter dem ***Jaspis*** scheint nach 21 11 der Diamant verstanden zu sein (Dstd, Bsst 245; dagegen denkt J. Ws, Schriften 106 an den Opal), der ***Sardion*** (21 20) ist unser Karneol; ***ein Regenbogen*** (10 1 Ez 1 28) ***rings um den Thron glich von Ansehen einem Smaragd*** (21 19). Die drei hier genannten Edelsteine erscheinen bei Plato als Muster ihrer Art (Phaed. 110 E: σάρδια καὶ ἰάσπιδας καὶ σμαράγδους καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα). Die **4** (vgl. 11 16) geschauten (das εἶδον 1 ist aus ἰδού 2 zu entnehmen) Gestalten machen in dem sonst mit jüd. Farben gemalten Bild einen originellen Zug aus. Schon Dan 7 10 treten Beisitzer Gottes auf; das spätere Judentum kannte eine förmliche himmlische Ratsversammlung; Presbyter, Senioren erscheinen Jes 24 23 als

ihren Häuptern goldene Kränze. [5] Und von dem Throne gehen aus Blitze und Stimmen und Donner. Und sieben Feuerfackeln brennen vor dem Thron, das sind die sieben Geister Gottes. [6] Und vor dem Throne war es wie ein gläsernes Meer, gleich Kristall. Und in der Mitte des Thrones und rings um den Thron vier Wesen, bedeckt mit Augen vorn und hinten. [7] Und das erste Wesen gleicht einem Löwen, und das zweite Wesen gleicht einem Stier, und das dritte Wesen hat das Antlitz wie eines Menschen, und das vierte Wesen gleicht einem fliegenden Adler. [8] Und die vier Wesen haben je sechs Flügel; ringsum und

Vertreter des auserwählten Volkes vor Gott. Aber die Beschreibung der Apk geht über die Jes-Stelle weit hinaus. Die Aeltesten sitzen auf Thronen, mit goldenen Kronen geschmückt, und ihre Zahl beträgt 24. In der Regel sieht man in ihnen Repräsentanten der neuen Gemeinde. Mit der Zahl findet man sich in verschiedener Weise ab. Man erklärt sie als Verdoppelung der Zahl 12, unter Hinweis bald auf das δωδεκάφυλον des alten und des neuen Bundes (Hgstb), bald auf die Patriarchen und Apostel (Victorinus, Bruston 22, B. Ws 438, Sw 69) oder auch auf Judenchristentum und Heidenchristentum (Blk, Wzs ²617). Im Texte ist dergleichen freilich nicht angedeutet. Man hat sich deshalb erinnert, dass 24 die Zahl der Priesterklassen (s. zu Lc 1 5) ist, und von hier aus ein Verständnis zu gewinnen versucht (Hof, Einl. 424 f. Renan 303. Erbes, Die Offenb. Joh. 49. Sp 275; etwas anders Wellhausen 9 1). Aber weder Throne noch Kronen passen zu Priestern, auch dann noch nicht, wenn man (mit Hof, Sp) Engelwesen annimmt, die den Dienst im himmlischen Heiligtum versehen. Die Schilderung, die den Aeltesten zuteil wird, erklärt sich am besten unter der Voraussetzung, dass sie ursprünglich die 24 babylonischen Sterngötter waren, die je zur Hälfte auf Nord- und Südhimmel verteilt, als Richter der Lebendigen und der Toten gedacht wurden (Diodorus Siculus ed. Bekk. II 31). Aus den Göttern sind im Judentum Engel im Hofstaate Gottes und Beisitzer der himmlischen Ratsversammlung geworden; s. zu 1 4 (so Gk, Schöpfg u. Ch. 302—308. Pfl II 296. Bsst 245—247. J. Ws, Schriften 108). **5** Zum ganzen folgenden Abschnitt vgl. Hen 14 9–20. Die ***Blitze und Stimmen und Donner***, wie 8 5 11 19 16 18 nach Ex 19 16, die ***sieben Feuerfackeln*** nach Ex 25 37 Sach 4 2; sie ***brennen vor dem Thron*** (ähnlich Ez 1 13 und Apk Baruch 21 6 flammae et ignis quae stant in circuitu throni) und bedeuten ***die sieben Geister Gottes*** wie 5 6. ***Vor dem Throne*** war es **6** ***wie ein gläsernes Meer, gleich Kristall:*** wie 15 2 ist an den Aether zu denken. Auch Ex 24 10 schauen Moses, Aaron und die Aeltesten Gott, und unter seinen Füssen ist es wie Arbeit von durchsichtigem Kristall; Ez 1 22 schimmert der Himmel wie Kristall. Zur Vorstellung von einem himmlischen Meer s. slav. Hen 3 3, Test. Lev. 2. ***In der Mitte*** von jeder der vier Seiten ***des Thrones und*** demgemäss ***rings um den Thron*** (Dstd) standen ***vier*** ζῷα = חַיּוֹת nach Ez 1 5 18. Dass an die at. Cherube zu denken ist, erhellt daraus, dass sie die Gestalt der ansehnlichsten und stärksten Lebewesen, des Menschen, des Löwen, des Stiers, des Adlers, tragen, welche vier Formen übrigens Ez 1 10 jeder einzelne Cherub in sich vereinigt. Sie vertreten die Offenbarung in der Natur im Unterschiede von den Feuerfackeln des, die Menschenwelt durchwaltenden, Geistes 5. Hen 40 2 8–10 erscheinen statt der vier Gestalten **7** vier Gesichter, welche den Engeln Michael, Raphael, Gabriel und Phanuel angehören. ***Je sechs Flügel*** haben sie **8**, wie Jes 6 2 die Seraphe, deren Preisgesang Jes 6 3 sie auch

inwendig sind sie voll Augen und haben keine Ruhe Tag und Nacht,
indem sie sprechen: heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott, der All-
beherrscher, welcher war und welcher ist und welcher kommt. 9 Und
so oft die Wesen darbringen Preis und Ehre und Dank dem, welcher
auf dem Thron sitzt, der da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit, 10 fallen
die vierundzwanzig Aeltesten nieder vor dem, der auf dem Thron sitzt,
und beten an den, der lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit, und legen ihre
Kränze vor dem Thron nieder und sprechen: 11 würdig bist du, o Herr,
unser Gott, zu nehmen die Ehre und den Preis und die Kraft; denn
du hast alle Dinge geschaffen, und auf Grund deines Willens waren sie
da und wurden geschaffen. V 1 Und ich sah auf der Rechten dessen,
der auf dem Throne sass, ein Buch, inwendig und von hinten beschrie-

sofort anstimmen. Schon Hen 61 10 71 6 erscheinen Cherube und Seraphe nebeneinander. ***Rings um*** den Leib ***und inwendig***, unter den Flügeln, ***sind sie*** nach Ez 10 12 ***voll Augen***, wachsam die göttliche Majestät der Schöpfung allseitig betrachtend und abspiegelnd; so wenigstens nach dem üblichen Text: κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν. Dagegen lesen B, Victorin, Primasius: κυκλόθεν καὶ ἔξωθεν καὶ ἔσωθεν, wobei κυκλ. jedenfalls zum Vorhergehenden gehört: sechs Flügel ringsum, voll Augen aussen und innen (Bsst 250). Diese LA wird ihre Existenz der Erwägung verdanken, dass κυκλ. und ἔσωθ. ein sehr wenig passender Gegensatz ist. ***Tag und Nacht haben*** die Wesen ***keine Ruhe***, wie Hen 39 13 71 7 (daher dort der Engelname ἐγρήγορες, Sp 151 279), da sie vielmehr fortgesetzt das Trisagion singen; im übrigen s. zu 1 4 8 und über die mutmassliche religionsgeschichtliche Wurzel der hier zu tage tretenden Vorstellung vgl. Zimmern, Die Keilinschr. u. d. AT[3] 631 f. Gk, Z. relgg. Verständnis d. NT 43—47. Bsst 251 f. **9** ***So oft*** (Futur. hat hier nach Art des hebr. Imperfekts frequentative Bedeutung; bei אB lautet es freilich δώσωσιν, was als ungewöhnlicher Konj. Aor. aufzufassen wäre Bsst 251 f.) ***die Wesen*** lobsingen ***dem auf dem Thron Sitzenden*** (21 5), ***welcher lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit*** (10 6 15 7 Dtn 32 40, nächste Quelle ist Dan 4 31 6 26 12 7), **10** ***fallen die vierundzwanzig Aeltesten nieder und sagen:*** **11** ***würdig bist du, o Herr*** (der Nominativ steht für den Vokativ), ***zu nehmen*** (ähnlich 5 12) ***die Ehre und den Preis und die Kraft, denn du hast alle Dinge geschaffen*** (5 13 10 6), ***und auf Grund deines Willens waren sie***, die nicht existierenden, ***da und*** (was nachträglich zugefügt wird, eigentlich die Bedingung des Daseins ist) ***wurden geschaffen.*** **5 1** ***Auf der Rechten dessen, der auf dem Throne sass*** (vgl. 7) liegt ***ein Buch, inwendig und*** auswendig (BP), dagegen nach A inwendig und ***von hinten*** (a tergo) ***beschrieben.*** Es ist nicht nach Art des modernen Buches vorzustellen (Zn II 599. Nestle, Text. Criticism of the greek NT 333. Ramsay, Exp 6. ser. XI 1905 S. 294 ff.), sondern wie Ez 2 9 10, dem deutlichen Vorbild unserer Stelle, eine Rolle (B. Ws 441. J. Ws 57; Schriften 108. Bsst 254. Sw 75 f. Wellhausen 10). Eine solche pflegte zwar nur auf der inneren Seite beschrieben zu sein. Doch gab es Ausnahmefälle (Birt, Das antike Buchwesen 1882 S. 506) und auch an diesem Punkt ist Ez massgebend. Wie das Buch ***mit sieben Siegeln versiegelt*** sein soll, ist schwer zu sagen. Gewiss ist die Frage nicht so zu lösen, dass man die LA ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν annimmt und das ὄπ. zum Folgenden zieht (Zn. Nestle. J. Ws, Schriften 108). Die Mitteilung, das Buch sei auf der Rückseite versiegelt gewesen, würde eine reine Selbstver-

ben, mit sieben Siegeln versiegelt. [2] Und ich sah einen gewaltigen Engel, der rief mit lauter Stimme: wer ist würdig, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen? [3] Und niemand im Himmel noch auf der Erde noch unter der Erde vermochte das Buch zu öffnen noch es einzusehen. [4] Und ich weinte laut, dass niemand würdig erfunden war, das Buch zu öffnen, noch es einzusehen. [5] Und einer von den Aeltesten sagt zu mir: weine nicht, siehe der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids hat überwunden, das Buch und seine sieben Siegel zu öffnen. [6] Und ich sah inmitten des Thrones und der vier Wesen und inmitten der Aeltesten ein Lamm stehen wie geschlachtet mit sieben Hörnern und sieben Augen, welche die sieben Geister Gottes sind, ausgesandt auf die ganze Erde. [7] Und es kam und empfing aus der Rechten dessen, der auf dem Throne sass. [8] Und als es das Buch empfing, fielen

ständlichkeit enthalten. Jedenfalls muss man, zum Zweck der Lektüre, die sieben Siegel erbrechen, vgl. Jes 29 11 Dan 8 26 12 4 9. Aber nicht erst nach vollständiger Entsiegelung erschliesst sich der Inhalt, wie man unter der Voraussetzung, dass das Buch durch die sieben Siegel als Testament charakterisiert werde (E. Huschke, Das Buch mit sieben Siegeln 1860. Zn II 591 f. 600. J. Ws 58 f.; Schriften 108 f. Ramsay, a. a. O.) gemeint hat. Vielmehr enthüllt sich jedesmal nach der Oeffnung eines Siegels ein Teil des Inhaltes. Demnach wäre das Ganze entweder in der Weise mehrfach umschnürt und versiegelt, dass es mit dem Bruch je eines Verschlusses Stück für Stück aufgerollt werden kann (dW), oder aber es besteht aus sieben Membranen, deren jede besonders versiegelt ist (Sp 281, Bsst 255). Dann ist es freilich schwerer als „Rolle" vorzustellen, dafür aber um so leichter auf beiden Seiten benutzbar (H. Htzm, Einl. [3]18 26). Das so verschlossene Buch enthält die zukünftigen Schicksale der Welt und des Reiches Gottes. Nur wenn jenes geöffnet werden kann, können diese geweissagt werden. **2** Der *Engel rief mit lauter Stimme*: κηρύσσειν ἐν hebraisierend. Aus **3** ist zu entnehmen, dass kein Mensch in so inniger Gemeinschaft mit Gott steht, um dessen Geheimnisse der Welt offenbaren zu können. Das Weinen **4** gilt dem Umstande, dass der Inhalt nicht zu erfahren war. Aber **5** *der Löwe aus dem Stamme Juda*, der dem „Löwen" Gen 49 9 Entstammte, *die Wurzel Davids*, wie 22 16 Messiasbezeichnung aus Jes 11 1 10, *hat überwunden*, gesiegt durch Tod und Auferstehung, und zwar mit dem Zweck und Erfolge, *das Buch und seine sieben Siegel zu öffnen*. Gerade im Zentrum des ganzen Kreises **6**, wie 7 17 (s. zu 4 6), erscheint *ein Lamm* (ἀρνίον = Lämmlein, sonst im NT ἀμνός, stehende, neunundzwanzigmal gebrauchte, Bezeichnung des gekreuzigten Messias in Apk; s. zu Joh 1 29), *wie geschlachtet*, d. h. durch die Schnittwunde am Hals als Opfertier gekennzeichnet; es lebt, man sieht ihm jedoch an, dass es tot war, vgl. 1 18 2 8. Sinnbild der königlichen Macht (s. Ps 112 9 148 14 I Sam 2 10) sind die *sieben Hörner*, vgl. die zwei Hörner Dan 8 3; Sinnbild der Allwissenheit dagegen die *sieben Augen, welche die sieben Geister Gottes sind* (s. zu 1 4 3 1 4 5), *ausgesandt* (über die Varianten s. Bsst 258) *auf die ganze Erde*, um sie zu übersehen und zu beherrschen Sach 4 10. Das **7** die Buchrolle in Empfang nehmende Lamm ist ein ebenso schwer vollziehbares Bild, als die folgende Szene unanschaulich (J. Ws, Schriften 109 f.). Zu **8** vgl. 4 10, wo die Aeltesten, 19 4, wo sie und die Tiere zusammen niederfallen. *Jeder hatte eine Zither* (wie

die vier Wesen und die vierundzwanzig Aeltesten vor dem Lamm nieder;
jeder hatte eine Zither und goldene Schalen voll Weihrauch, welche die
Gebete der Heiligen sind. 9 Und sie singen ein neues Lied: würdig bist
du, zu nehmen das Buch und seine Siegel zu öffnen; denn du wurdest
geschlachtet und hast für Gott erkauft durch dein Blut aus allen Stämmen und Zungen und Völkern und Nationen 10 und hast sie gemacht
für unsern Gott zu einem Königtum und Priestern, und sie werden
herrschen auf der Erde. 11 Und ich sah und hörte wie eine Stimme
vieler Engel rings um den Thron und die Wesen und die Aeltesten,
und ihre Zahl war zehntausendmal zehntausend und tausendmal tausend,
12 sprechend mit lauter Stimme: würdig ist das Lamm, das geschlachtete,
zu nehmen die Macht und Reichtum und Weisheit und Kraft und Ehre
und Preis und Lob. 13 Und alle Geschöpfe im Himmel und auf der
Erde und unter der Erde und auf dem Meere und alles, was in ihnen
ist — die hörte ich sagen: dem der da sitzt auf dem Throne und dem
Lamme Lob und Ehre und Preis und Kraft von Ewigkeit zu Ewigkeit.
14 Und die vier Wesen sagten: Amen. Und die Aeltesten fielen nieder

---

14_2 15_2) ***und goldene Schalen voll Weihrauch*** (Ez 8_{11}), ***welche*** (αἵ Attraktion) sinnbildlich ***die*** zum Himmel steigenden ***Gebete der Heiligen***, der durch den Versöhnungstod Gott zu eigen Gewordenen (Issel, Der Begriff der Heiligkeit im NT 1887 S. 89) bedeuten nach Ps 141_2: während aber die Aeltesten mit dem Weihrauch zugleich ihre eigenen Gebete darbringen, räuchert 8_3 ein Engel für die Heiligen und ist solches Tun an den Altar gebunden. Ihr ***neues Lied*** **9** (wie 14_3 nach Jes 42_{10} Ps 33_3 40_4 96_1 144_9, aber zum Lobe des Schöpfers tritt hier der Preis des Erlösers) lautet: ***würdig bist du zu nehmen*** (wie 4_{11}) ***das Buch und seine Siegel zu öffnen; denn du wurdest geschlachtet und hast*** damit (gegen Seeberg, Der Tod Christi in s. Bedeutung f. d. Erlösung 1895 S. 163 f.) ***für Gott erkauft*** (paulinisch, s. Einl. II 4_2; vgl. Act 20_{28} II Pt 2_1) ***durch dein Blut*** (vgl. hierzu und zu $_{6-10}$ überhaupt I Pt $1_{18\,19}$) Menschen ***aus allen Stämmen und Zungen und Völkern und Nationen*** (7_9 Dan 3_4 5_{19}) **10** ***und hast sie für unsern Gott zu einem Königtum und zu Priestern gemacht*** (s. zu 1_6), ***und sie werden herrschen*** (nach ℵ, dagegen Präsens nach A; aber erst 20_4 beginnt die Herrschaft) ***auf der Erde***. Da βασιλεύσουσιν, dessen Subjekt die Christen sind, das Wort βασιλεία wieder aufnimmt und erklärt, kann man hierbei nicht an ein Gemeinwesen unter der Herrschaft Gottes denken (Burger, Dstd, Füller, B. Ws, Sp), sondern nur an ein Königtum, dessen Träger die Gläubigen sind (Blk, Züllig, Kliefoth, Ew, Kübel, Seeberg 165, Bsst 261). Die ***zehntausendmal Zehntausende und tausendmal Tausende*** **11** wie 9_{16}, nach Dan 7_{10} Hen 14_{22} 40_1; über die Quadratzahl s. zu Mt 18_{22}. Zum engelischen Lobgesang **12** vgl. $4_{9\,11}$, wo jedoch nur drei doxologische Prädikate gegenüber der Vierzahl $_{13}$, der Siebenzahl hier; ähnlich I Chron $29_{11\,12}$. Εὐλογία = Lob, Preis, nicht Segen. Zu **13** vgl. Phl 2_{10}; in ℵ fehlt καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς und steht vor ἤκουσα ein καί. Τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ wie 7_{10}. Von $_9$ ab hatte sich mit jedem Gebete der Kreis der Lobpreisenden vermehrt. Am Schlusse haben **14** wieder die Himmlischen, wie am Anfang $_8$ allein das Wort. Ueber ***Amen*** s. zu I Kor 14_{16}, zum übrigen vgl. 19_4.

und beteten an. VI [1] Und ich sah, als das Lamm das erste von den sieben Siegeln öffnete, und hörte eins von den vier Wesen sprechen wie Donnerlaut: komm! [2] Und ich sah, und siehe ein weisses Ross, und der darauf sass, hatte einen Bogen, und es ward ihm ein Kranz gegeben, und siegend zog er aus und um zu siegen. [3] Und als es das zweite Siegel öffnete, hörte ich das zweite Wesen sprechen: komm!

Die Siegelgruppe. 6 1–8 1. Nachdem das Schicksalsbuch eröffnet ist, wird nicht etwa aus demselben vorgelesen, sondern sein Inhalt geht unmittelbar in Tat über, d. h. er rückt als präexistente Schöpfung Gottes (s. zu 4 1) in das Gesichtsfeld des Sehers. Gerade wie auch in der darauf folgenden Posaunengruppe ziehen die von Stufe zu Stufe sich steigernden Endschicksale der Welt in symbolischen Bildern vorüber. Es sind Heimsuchungen Gottes, furchtbare und weithin fühlbare Unglücksfälle, welche meist mit at. Farben geschildert werden. Dabei geht die Reihenfolge ohne Unterbrechung von der ersten bis zur vierten Nummer fort, während die fünfte und sechste Nummer breitere Ausführung finden und z. T. spezielle Vorkommnisse in Welt und Gemeinde betreffen. Im übrigen wechseln wie IV Esr 5 1–13 Apk Bar 25–27 70 und Mc 13 5–27 = Mt 24 4–31 = Lc 21 11–28 Wirrsale in der menschlichen Gesellschaft mit Naturwundern, bis am letzten Schlusse das ganze Weltall aus den Fugen geht.

Eines von den vier Wesen spricht 6 **1**, ***wie*** (dagegen: wie mit, falls φωνῇ zu schreiben wäre wie 10 5 12) ***Donnerstimme: komm!*** Das gilt weder dem Christus (Sw 85) noch wie 17 1 21 9 dem Seher, sondern wegen der bei jedem der drei nächsten Siegel erfolgenden Wiederholung dem erscheinenden Reiter (J. Ws 59, Bsst 264, Wellhausen 10). ***Ein weisses Ross*** **2** bedeutet Sieg; der röm. Triumphator hat weisse Rosse, Virg. Aen. III 537 f. Sibyll. III 176. Da in derselben Vision der Messias nicht eine doppelte Rolle spielen, als Lamm das Siegel brechen und darauf als Reiter aus dem geöffneten Buche hervorgehen kann, ist trotz der Parallele des weissen Rosses 19 11 dieser Reiter nicht der Messias (so noch Dstd, B. Ws 445, Hirscht 51) oder der Triumph seiner Sache (so noch Hgf, ZwTh 1890 S. 425. Zn II 592. J. Ws 60 f.; Schriften 113 f.). Auch lässt das (übrigens ganz frei nachgebildete) Original Sach 1 8–11 6 1–8 (Reiter die auf verschiedenfarbigen Rossen die Erde durchziehen) keinen Zweifel an der wesentlichen Gleichartigkeit unserer vier Rosse zu. In ihrer Gesamtheit stellen sie wohl die ἀρχὴ ὠδίνων Mt 24 8 = Mc 13 8 dar (dW), während eine speziellere historische Ausl. hier die allegorische Darstellung der Regierungsepochen der vier ersten röm. Kaiser (wegen der Beziehung des fünften Siegels auf die Zeit Neros), also in unserem ersten Reiter ein Sinnbild der röm. Weltmacht (Sp 290), etwa seit Pompejus und Cäsar (Haweis 174 f.) oder in der augusteischen Epoche findet (versuchsweise noch Wzs [2]494). Aber der ***Bogen*** weist eher auf die Parther hin (Ramsay, Letters to the seven churches of Asia 1904 S. 58. Bsst 266), wenn es auch vielleicht zu weit geht, speziell an ihren König Vologaeses zu denken, welcher 61 Syrien bedrohte, 62 die röm. Armee zur Kapitulation zwang (Schmidt 11. Erbes, Offenbg 39. Vlt, Offenbg 16 f.): im folgenden Jahr wurde Friede geschlossen (Mommsen 387 f.). Als orientalischen Bogenschützen fasst den ersten Reiter die Kunst von dem Holzschnitt in der ersten Gesamtausgabe der Luther-Bibel 1534 und Virgil Solis 1560 an bis auf Cornelius, vgl. v. Oechelhäuser, Dürers apokalyptische Reiter 1885. Unberührt von solchen Feststellungen bleibt die Frage, ob der Apokalyptiker hier etwa Figuren verwendet, die ursprünglich eine andere, für

4 Und es kam heraus ein anderes Ross, feuerfarben, und dem, der
darauf sass, ward gegeben, den Frieden von der Erde zu nehmen, und
dass sie einander schlachteten, und es ward ihm gegeben ein grosses
Schwert. 5 Und als es das dritte Siegel öffnete, hörte ich das dritte
Wesen sprechen: komm! Und ich sah, und siehe ein schwarzes Ross,
und der darauf sass, hatte eine Wage in seiner Hand. 6 Und ich hörte wie
eine Stimme in der Mitte der vier Wesen, die sprach: ein Mass Weizen
um einen Denar und drei Mass Gerste um einen Denar; und das Oel

---

ihn freilich verlorene, Bedeutung gehabt haben. „Diese vier sind ursprünglich die vier Weltherren, Weltgötter, die je über eine der vier Weltperioden gebieten und sie heraufführen.“ „Der erste Reiter ist deutlich ursprünglich ein Sonnengott: sein Ross ist weiss (vgl. dazu das weisse Ross des göttlichen Drachenbesiegers Apk 19$_{11}$, die weissen Rosse des Mithra im Avesta vgl. Cumont, Myst. d. Mithra 2 und das weisse Gewand des Helios und Mithras in der Mithrasliturgie 11 15); er führt den Bogen wie Šamaš (vgl. Zimmern, Keilinschr. u. AT [3]368$_{5}$), Mithras (vgl. Cumont, Myst. 100) und Apollon; er trägt einen Kranz (ursprünglich den Strahlenkranz der Sonne) wie Helios und Mithras (Mithraslit. 11 15, Cumont 98) und ist stets siegreich: Sol invictus“ (Gk, Z. religg. Verständnis d. NT 53 f. Vgl. Gressmann, Deut. Literaturzeitg 1907 S. 2252—2258 und über die Bedeutung der Farben M. W. Müller, Die apokal. Reiter, ZntW 1907 S. 290—316). Da **4** das ***grosse Schwert*** im Gegensatz zum Bogen die Waffe der Römer ist, so scheinen die ersten Siegel auf die beiden Mächte hinzuweisen, welche sich damals um die Weltherrschaft stritten (Mommsen 339), falls wir nicht stereotype Züge der Apokalyptik vor uns haben und überhaupt die „Kriege und Gerüchte von Kriegen“ Mc 13$_{7}$ = Mt 24$_{6}$, das „Volk wider Volk“ und „Reich wider Reich“ Mc 13$_{8}$ = Mt 24$_{7}$ als Parallelen dienen; ebenso IV Esr 6$_{24}$ 13$_{31}$ Sib. II 156 Apk Bar 70$_{3}$. Dann wäre der zweite Reiter „Personifikation des Blutvergiessens“ (Dstd, B. Ws 445 f., Bsst 267), wie der erste den Krieg von Seiten des Sieges darstellen würde (dW). **5** Ζυγός, der Wagebalken, dann aber auch die ganze Wage, ist nach der Sinnbildsprache Ez 4$_{16}$ 5$_{1}$ zu verstehen. Das ἤκουσα ὡς φωνήν **6** = audivi ut vocem ist durch Auslassung des ὡς (B) geglättet worden. ***Ein Mass Weizen*** (tägliches Speisemass für den Einzelnen bei Athenaeus 3$_{20}$) ***um einen Denar*** (s. zu Mc 6$_{37}$) ***und drei Mass Gerste um einen*** (A hat hier ein zurückweisendes τοῦ) ***Denar:*** also enormes Steigen der Getreidepreise, da man sonst für zwölf Mass Weizen, d. h. einen Modius, diesen Preis, für einen Modius Gerste nur die Hälfte eines Denars zahlte, vgl. Cicero, Verr. 3$_{81}$. Merkwürdig ist der Schluss: ***das Oel und den Wein sollst du nicht beschädigen;*** er beruht wohl auf Erinnerung an einen speziellen Fall, da vorhanden war, was zum gut Leben, dagegen fehlte, was zum Leben selbst gehört; man hat an das Mangeljahr 62 gedacht (Erbes, Offbg 40), oder an die allgemeine Teuerung in der zweiten Hälfte der Regierung Neros (Sueton, Nero 45; Vlt, Offbg 18). Neuerdings erwartet man von einer Mitteilung Suetons zum Jahre 92 (Domitian 7) Aufklärung: Domitian wollte im Interesse des italienischen Weinbaus die Hälfte der Weinberge in den Provinzen niederhauen lassen — eine Massregel, die von Kleinasien aus hintertrieben wurde (S. Reinach, Rev. archéolog. 3. ser. 39. Bd. 1901 S. 350—374. Hrk, ThLZ 1902 S. 591 f. Bsst 135 268; dagegen Wellhausen 10). Vom Oel ist dabei freilich nicht die Rede. Uebrigens bleibt der schwarze Reiter Personifikation der Teuerung überhaupt, der λιμοί

und den Wein sollst du nicht beschädigen. 7 Und als es das vierte Siegel öffnete, hörte ich die Stimme des vierten Wesens sprechen: komm! 8 Und ich sah, und siehe ein fahles Ross, und der darauf sass, dessen Name war Tod und die Unterwelt folgte ihm nach, und es ward ihnen Macht gegeben über den vierten Teil der Erde, zu töten mit Schwert und mit Hunger und mit Pest und durch die Tiere der Erde. 9 Und als es das fünfte Siegel öffnete, sah ich unter dem Altar die Seelen der um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses willen, welches sie hatten, Geschlachteten. 10 Und sie riefen mit lauter Stimme und sprachen: bis wie lange, heiliger und wahrhaftiger Herr, wirst du nicht richten und rächen unser Blut an den Bewohnern der Erde? 11 Und es ward ihnen gegeben einem jeden ein weisses Kleid, und ihnen gesagt, sie sollten noch eine kleine Zeit ruhen, bis auch ihre Mitknechte und ihre

---

Mc 13 8 = Mt 24 7. **7** ℵA vg haben: φωνὴν τοῦ τετ. ζ., während andere Zeugen die Stimme fortlassen. Sie bringt **8** ***ein fahles*** (grünlichbleiches: Leichenfarbe, Hom. Il. VII 479; pallida mors) ***Pferd, und der Name dessen, der darauf sass,*** war ***Tod*** (nach ℵC ohne Artikel), ***und die Unterwelt,*** welcher er ihre Bewohner schafft, ***folgte ihm nach:*** Tod und Unterwelt (Prv 5 5) personifizieren auch 1 18 20 13 14 die Mächte, welche den Menschen das Leben nehmen und sie dann im Todeszustand festhalten. Wie die beiden Gestalten zu denken sind, ob sie auf einem Pferde sitzen oder nicht, bleibt dunkel (vgl. J. Ws 59—61). Sie ***töten mit Schwert*** wie 4 ***und mit Hunger*** wie 6 ***und mit Tod*** (gemeint ist die Pest, דֶּבֶר in LXX = θάνατος, also die λοιμοί Lc 21 11) ***und durch die Tiere der Erde*** nach Muster von Lev 26 22 Jes 51 19 Jer 14 12 15 2 3 21 3—10 24 10 29 17 18 42 17 44 12 13 Ez 5 12 17 14 21 33 27 Ps Sal. 13 2 3, in welchen Stellen bald alle vier Uebel, bald ihrer wenigstens drei zusammengestellt sind. Auch bei Jos. Ant. XV 9 1 stellen Krieg, Hunger und Pest die gewöhnliche Reihenfolge der Landplagen Palästinas dar. Misswachs hatte seit 44 (s. zu Act 11 28), Teuerung unter Nero und ein grosses Sterben im ganzen Reich 65 statt, vgl. Tacitus, Ann. 16 13. Suetonius, Nero 39 45. Doch haben wir der ganz allgemein gehaltenen Schilderung gegenüber vielleicht auf jegliche zeitgeschichtliche Ausdeutung zu verzichten (Bsst 269). In **9** erscheinen die ***Seelen*** derer, die hingeschlachtet worden sind wegen ***des Wortes Gottes und des Zeugnisses*** (nämlich Jesu in dem zu 1 9 entwickelten Sinne), ***welches sie*** (im Unterschied von at. Märtyrern) von ihm empfangen ***hatten*** (wie 12 17); wie 20 4. Sie erinnern zwar an die Tötung der Jünger Mc 13 9 = Mt 24 9, gemeint ist aber doch etwas anderes, nämlich die neronischen Morde (Vlt, Offenb. 21. J. Ws, Schriften 115. Bsst 274. Sw 92). Das Blut der geschlachteten Opfer fliesst Lev 4 7 unten am Brandopferaltar ab; vgl. Mt 23 35. Das Martyrium tritt also unter den Gesichtspunkt eines Gott dargebrachten Opfers, vgl. Phl 2 17 II Tim 4 6. Aehnlich wie **10** auch Hen 9 1—3 10 11 22 5—8 47 1 (Vlt, Offb. 18 f.), besonders aber IV Esr 4 35, nur dass hier nicht Märtyrer unter dem Altar, sondern animae justorum in promptuariis suis (animarum, IV Esr 4 41; diese Seelen sind nach Tr. Sabbat 152 unter dem Thron der Herrlichkeit aufbewahrt; vgl. Weber, Altsyn. Theologie 224) nach der Zeit ihrer Belohnung fragen; vgl. auch Lc 18 7 (aber ἐκδικεῖν mit ἀπό, während I Sam 24 13, wie hier, mit ἐκ) Ps 79 5 (ἕως πότε, κύριε) 10 (ἡ ἐκδίκησις τοῦ αἵματος τῶν δούλων σου). Das ***weisse Kleid*** **11** (vgl. 3 5) ist

Brüder, die getötet werden sollten, gleich ihnen selbst vollenden würden.
12 Und ich sah, als es das sechste Siegel öffnete, da geschah ein grosses
Erdbeben, und die Sonne wurde schwarz wie ein härenes Trauergewand,
und der ganze Mond wurde wie Blut, 13 und die Sterne des Himmels
fielen auf die Erde, wie ein Feigenbaum, von starkem Winde bewegt,
seine Früchte abwirft. 14 Und der Himmel verschwand wie ein Buch,
das aufgerollt wird, und alle Berge und Inseln wurden von ihren Stätten
gerückt. 15 Und die Könige der Erde und die Gewaltigen und die Obersten
und die Reichen und die Starken und alle Knechte und Freien ver-
bargen sich in die Höhlen und in die Felsen der Berge, 16 und

nach 7 9 Angeld künftiger Seligkeit (Sp 300; doch vgl. Bsst 271). Sie sollen *noch eine kleine Zeit ruhen*, d. h. nach 4 8 zu schreien aufhören (anders 14 13), *bis auch ihre Mitknechte*, die mit ihnen denselben δεσπότης 10 gemein haben, *und ihre Brüder* (1 9), *die* noch *getötet werden sollten, gleich ihnen selbst*, den Lauf (Act 20 24 II Tim 4 7) *vollenden*, vielleicht besser (Mt 23 32) die Zahl der zum Martyrium Bestimmten voll machen (Sp 301) *würden:* so nach der LA πληρώσωσιν ℵ, während πληρωθῶσιν AC (vgl. B. Ws, Die Joh-Apk 1891 S. 106 174. Bsst 272) im Sinne der Parallele IV Esr 4 36 quando impletus fuerit numerus similium vobis gemeint wäre; s. zu Lc 18 3 8. Auf ähnliche Weise wird der Aufschub des Gerichtsvollzuges auch sonst in der Apokalyptik erklärt, Hen 47 4 Apk Bar 30 2. Die neronische Bluttat liegt also hinter dem Verf. und er lebt in der Erwartung einer neuen allumfassenden Christenverfolgung; ein wichtiges Moment für die Beurteilung der Zeitlage des Buches. Hierzu ebenfalls dienlich wäre es, wenn wir das literarische Verhältnis zwischen Apk und der Parallele IV Esr 4 35 36 mit Genauigkeit aufklären könnten. Dass IV Esra (oder sein Redaktor) eine Anleihe bei Apk gemacht hätte (Sw 92), ist schwer zu glauben. Wahrscheinlich sind beide Teile von einer älteren Quelle abhängig (Bsst 272 f. Vlt, Offb. 19 f.). Beim *grossen Erdbeben* **12** (wie 8 5 11 13 16 18) ist weniger an einzelne, lokale Fälle dieser Art, wie 61 in Laodicea oder 63 in Pompeji (Mt 24 7 σεισμοὶ κατὰ τόπους), zu denken, als an die Einleitung zur letzten Weltkatastrophe überhaupt. Auch sonst wird nur apokalyptisches Gemeingut zur Ausfüllung dieser sechsten Nummer verwendet (Sp 302, Bsst 276); s. zu Mc 13 24 = Mt 24 29. Zum Werden der *Sonne wie ein härener Sack*, d. h. Trauergewand Mt 11 21, vgl. Jes 50 3, zum übrigen Jo 2 10 31, bzw. **3** 4, Ez 32 7 8, Himmelf. Mos. 10 4 5, zu **13** *die Sterne des Himmels fielen auf die Erde* Mc 13 25 = Mt 24 29, zum Bilde vom *Feigenbaum*, der *von starkem Winde bewegt seine Früchte abwirft*, Jes 34 4, woraus auch die Farben entliehen sind für **14**, wie 16 20. Zum Schlusse πᾶν ὄρος κτλ., der allein keine völlig stimmende Parallele hat, wären etwa Jer 4 24 Na 1 5 zu vergleichen. **15** Als Vorbild der folgenden Schilderung ist Ez 39 17—20 anzusehen: *die Könige der Erde* (Jes 24 21) *und die Gewaltigen* (μεγιστᾶνες aus LXX, nach Mommsen 343 f. hier und 18 23 parthische Grosse) *und die Obersten* (das wäre dann die röm. Parallele dazu: über das auch 19 18 stehende Wort χιλίαρχος s. zu Joh 18 12 und über die Zusammenstellung mit μεγιστᾶνες zu Mc 6 21) *und die Reichen und die Starken und alle Knechte und Freien verbargen sich in die Höhlen und in die Felsen der Berge* (nach Jes 2 10 19 21), welche sie **16** in Todessehnsucht, wie 9 6, anrufen: *fallet über uns und decket uns* (nach Hos 10 8 Lc 23 30) *vor dem Angesicht dessen*,

sprechen zu den Bergen und den Felsen: fallet über uns und decket uns vor dem Angesicht dessen, der auf dem Throne sitzt, und vor dem Zorn des Lammes. [17] Denn es ist gekommen der grosse Tag ihres Zornes, und wer kann bestehen? **VII** [1] Und hiernach sah ich vier Engel an den vier Enden der Erde stehen, welche die vier Winde der Erde hielten, damit kein Wind wehe über die Erde und über das Meer und über alle Bäume. [2] Und ich sah einen anderen Engel, aufsteigend vom Aufgang der Sonne her mit einem Siegel des lebendigen Gottes, und er rief mit lauter Stimme den vier Engeln zu, denen gegeben war, zu schädigen die Erde und das Meer, [3] und sprach: schädigt die Erde nicht noch das Meer noch die Bäume, bis wir die Knechte unseres

der auf dem Throne sitzt (4 2 9 5 1 13). ***Der grosse Tag*** **17**, der Gerichtstag des prophetischen Zukunftsbildes Jes 63 4 Jo 1 15 2 2 31, bzw. 3 4, Zph 2 3, ***ihres*** (Gottes und des Lammes: nach ℵC, aber A hat αὐτοῦ) ***Zornes ist gekommen;*** das übrige wie Na 1 6 Mal 3 2. Wenn das sechste Siegel nicht ein grosses Erdbeben mit übertriebenen Farben malt (Bsst 275 276), sondern die Schilderungen wörtlich zu nehmen sind, so ist man mit ἦλθεν ἡ ἡμέρα 6 17 am letzten Ende bereits angekommen, das freilich erst am Schlusse des Buches wirklich statt hat, während hier, da eben, von Ahnungsschauern durchbebt, alles des Abschlusses harrt, anstatt der Eröffnung des siebenten Siegels vielmehr ein, die bange Erwartung in der Schwebe haltendes, Zwischengesicht oder vielmehr Doppelgesicht (7 1–8 und 9–17) eintritt, an dessen Schluss dann 8 1 freilich das siebente Siegel gelöst wird, aber nur um eine neue Siebenreihe zur Einführung zu bringen. Zu ***den vier Enden*** (eigentlich wie 20 8 „Ecken") ***der Erde*** 7 **1** vgl. Mc 13 27 = Mt 24 31 und zu den Engeln die vier Engel auf den Ecken der Stadt Apk Bar 6 4, überhaupt 6 4–6 dieser mit 7 1–7 unserer Apk (Vlt, Offbg 23). Hier sind es Elementargeister (über solche s. Bsst, Rel. d. Judent.[2] 372), ***welche die vier Winde der Erde*** (Jer 49 36 Sach 6 5 Dan 7 2 Hen 34 1–36 1 76 1–77 3) fest ***hielten*** (Winde unter der Leitung von Engeln Hen 60 12 69 22), ***damit kein Wind wehe über die Erde***, den Gewächsen Verderben bringend, wie 8 7 9 4. Ein fünfter ***Engel*** **2**, ***aufsteigend***, wie es dem Heilverkündiger gebührt (Jes 41 2), ***vom Aufgang der Sonne her, hatte***, entsprechend seinem Auftrage 3, ***das Siegel des lebendigen Gottes*** (Gen. auctoris) bereit, um es irgendwo aufzudrücken, ***und er rief den vier Engeln zu, welchen gegeben war, die Erde und das Meer,*** falls sie nämlich losgelassen worden wären (anders Wellhausen 12), ***zu beschädigen*** (ἀδικεῖν wie 6 6 9 4), sie sollten damit einhalten, **3** ***bis wir*** (setzt Gehilfen des Engels voraus) ***die Knechte unseres Gottes*** (hier jedenfalls im weiteren Sinne, s. zu 2 20) ***auf ihren Stirnen versiegelt***, durch Aufdrückung eines Zeichens als Eigentum Gottes beglaubigt (s. zu Joh 3 33) ***haben werden.*** Von dem Losbrechen der verderblichen Winde, das der Leser doch offenbar für die Zeit nach Beendigung der Versiegelung zu erwarten berechtigt ist, erfahren wir in Apk nichts. Die Mitteilung zu Beginn von Kp 7 bleibt ein Fragment. Daraus wird man (mit Bsst 280) zu schliessen haben, dass der Apokalyptiker hier eine ältere Tradition nur bruchstückweise seinem Werke einverleibt hat. Tatsächlich findet sich in der späteren apokal. Literatur die Vorstellung, dass am Ende der Tage die vier Winde zum Zweck der Reinigung der Erde gelöst werden.

Da σφραγίζεσθαι an die Terminologie der Mysterien erinnert (Heinrici, Das

Gottes auf ihren Stirnen versiegelt haben werden. [4] Und ich hörte die Zahl der Versiegelten, hundertvierundvierzigtausend Versiegelte aus allen Stämmen der Kinder Israel: [5] aus dem Stamm Juda zwölftausend Versiegelte, aus dem Stamm Ruben zwölftausend, aus dem Stamm Gad zwölftausend, [6] aus dem Stamm Aser zwölftausend, aus dem Stamm Naphthalim zwölftausend, aus dem Stamm Manasse zwölftausend, [7] aus dem Stamm Simeon zwölftausend, aus dem Stamm Levi zwölftausend, aus dem Stamm Issachar zwölftausend, [8] aus dem Stamm Zabulon zwölftausend, aus dem Stamm Joseph zwölftausend, aus dem Stamm Benjamin zwölftausend Versiegelte. [9] Hiernach sah ich, und siehe eine

zweite Sendschreiben des Pls an die Korinthier 120 f.; anders Anrich, D. antike Mysterienwesen 121) und damit die häufige Bezeichnung der Taufe durch den Ausdruck σφραγίς (Hrk zu II Clem. Kor. 7 6 = Patr. apost. op. I 1 ²121) zusammenhängt (doch s. Anrich 120—125. Heitmüller, „Im Namen Jesu" 1903 S. 333 f.), besteht eine gewisse Versuchung, auch hier an die Taufe zu denken (Krenkel 98). Aber unsere Versiegelung hat ihr Gegenstück in 13 16 14 9 20 4, wo den Anbetern des Tiers ein χάραγμα auf der Stirn oder auf der rechten Hand eingegraben wird. Vgl. auch Ps Salom. 15 10 τὸ σημεῖον τῆς ἀπωλείας ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῶν. Aehnlich wurden im Altertum Sklaven und Soldaten stigmatisiert, zum Zeichen, dass dieselben im Dienste und deshalb auch unter dem Schutze ihrer Herren stehen. Demgemäss sollen auch hier die durch das Siegel des lebendigen Gottes Versiegelten als Gottes Eigentum gekennzeichnet, seinem Schutze unterstellt werden, damit niemand ihnen etwas anhaben könne, die furchtbaren Plagen der Endzeit sie nicht treffen und sie daher vom Verderben verschont bleiben. Der Seher erwartet also, dass die letzte Drangsal an den Christen vorübergehen werde, ähnlich wie Ex 12 13 23 der Würgengel vor den Türen der Israeliten in Aegypten oder Ez 9 4 6 vor den Bussfertigen in Jerusalem vorübergeht (herkömmliche Ausl.). Unerledigt bleibt allerdings die Frage, warum diese Versiegelung nicht vor das sechste Siegel, welches doch schon bis an das letzte Ende heranführt, verlegt worden sei (s. Sp 80 f.). Vgl. Heitmüller 150 174 234. Bsst 281. J. Ws, Schriften 117.

Der Vollzug der Siegelung wird nicht berichtet. Der Seher vernimmt nur die Zahl der Versiegelten: *ein hundert vier und vierzig tausend* (**4** = 14 1 3); sie hat schematische Bedeutung als Produkt aus der Wurzel 12, also der Gott wohlgefällige Kern des δωδεκάφυλον, vgl. Ez 47 13. Die Zählung der Stämme **5—8** ist deshalb inkorrekt, weil 1) nicht Ephraim und Manasse sondern Manasse und Joseph, in welchem doch Manasse schon enthalten ist, als zwei koordinierte Stämme erscheinen, 2) um die Zahl 13, welche bei Doppelzählung Josephs herauskommen müsste, zu vermeiden, nicht etwa wie Num 1 der ohne Grundbesitz gebliebene Stamm Levi oder wie Dtn 33 Simeon, sondern vielmehr Dan ausgelassen wird, welcher doch selbst in der Zählung I Chr 4—7 zwar nicht genannt, aber 7 12 wenigstens angedeutet ist. Die moderne Ausrede, der Stamm Dan sei zur Zeit von Apk ausgestorben gewesen, würde sich auch für andere Stämme, falls sie zufällig die fehlende Nummer darstellten, eingestellt haben, steht daher zurück hinter dem Hinweise des Altertums auf den Ursprung des Antichrists aus dem Stamme Dan, vgl. Test. Dan 5 6 und Bsst, Antichrist 1895 S. 112—115 (so schon Irenäus V 30 2, Hippolytus, De Antichristo 5 6 und Arethas, neuerdings wieder Erbes, Offenbg 77—79. Pfl II 301. Bsst 282. J. Ws, Schriften 117). Im Gegensatze zu 4—8 bringt **9** *eine grosse Schar, welche nie-*

grosse Schaar, welche niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Zungen, die vor dem Thron und vor dem Lamm standen, angetan mit weissen Kleidern und Palmen in ihren
Händen. 10 Und sie rufen mit lauter Stimme und sprechen: das Heil
unserem Gotte, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamme. 11 Und
alle Engel standen rings um den Thron und die Aeltesten und die vier Wesen und fielen vor dem Thron auf ihre Angesichter und beteten Gott
an 12 und sprachen: Amen, das Lob und die Ehre und die Weisheit
und der Dank und der Preis und die Macht und die Stärke unserem
Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen. 13 Und einer von den Aeltesten
hub an und sprach zu mir: diese in die weissen Gewänder Gekleideten
wer sind sie und woher kamen sie? 14 Und da habe ich ihm gesagt:
mein Herr, du weisst es. Und er sprach zu mir: diese sind es, die aus der grossen Trübsal kommen und ihre Gewänder gewaschen und ge-

---

mand zählen konnte (IV Esr 2 42), ***aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Zungen*** (Uebereinstimmung mit 5 9), ***die vor dem Thron*** (15) ***und vor dem Lamm*** (22 3), also bereits in ewiger Gemeinschaft mit ihm ***standen*** (constructio ad sensum), ***angetan mit weissen Kleidern*** (6 11), ***und*** als Ausdruck der Festfreude (II Mak 10 7) ***Palmen in ihren Händen.***

Da dieselben Personen nicht wohl gezählt und unzählbar zugleich sein können, ist die Identifikation des ὄχλος mit 144000 ausgeschlossen; und da Unzählbares nicht in Gezähltes eingerechnet werden kann, lässt sich insonderheit auch nicht sagen, die Gläubigen aus den Heiden würden in den Rahmen des at. δωδεκάφυλον eingeschoben, derselbe gleichsam mit ihnen zum Ersatz für das ungläubige Judentum ausgefüllt. Wohl aber bildet die bekehrte Auswahl des Volkes Israel die eigentliche Bürgerschaft im Messiasreich, während die Heiden als die Erweiterung der Gemeinde erscheinen, daher im Gegensatz zu jenem kanonischen Kern nicht gezählt werden; s. Einl. II 4 3 und zu 11 2, sowie über kritische Experimente an diesem Kp Bsst 288 f., dazu J. Ws 64—72; Schriften 117—120.

Die **10** uns zu Teil gewordene messianische Errettung, ***das Heil,*** gebührt ***unserem Gott*** (nach dem Grundtext Ps 3 9) ***und dem Lamme,*** vgl. 5 13 12 10 19 1. Zu **11** vgl. 5 11 11 16, das ***Amen*** **12** bildet den Abschluss für den Lobgesang der Menschen 10. ***Das Lob und die Ehre und die Weisheit und der Dank und der Preis und die Macht und die Stärke*** (siebenfacher Ausdruck) sei ***unserem Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit*** (4 9 5 12). Auf die, die Aufmerksamkeit spannende, Frage (vgl. Jer 1 11) **13** nach denen ***in*** den ***weissen Gewändern*** 9 (ähnliche Fragen oft in Hermas, aber auch IV Esr 2 44 qui sunt hi, domine?) antwortet der Seher **14**: ***mein Herr, du weisst es*** Joh 21 15; die dialogische Form überhaupt nach Sach 4 1—6. Sie ***kommen aus der grossen Trübsal*** der letzten Bedrängnisse Mc 13 19 = Mt 24 21 Dan 12 1, die sie also schon überstanden haben, während die 144 000 vor Beginn der Schreckenszeit versiegelt und davor bewahrt worden sind. Anstatt der Versiegelung heisst es vielmehr hier: ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν (s. zu 1 5) καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς (wie 22 14) ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου. Damit kann doch nur Sündenvergebung (B. Ws. Seeberg, Der Tod Christi in s. Bedeutung für die Erlösung 1895 S. 170 f.) oder sittliche Erneuerung (Sp), schwerlich aber das Martyrium (Bsst 286, Pfl II 302) gemeint sein. Denn nicht 12 11 ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου ist zu vergleichen,

bleicht haben in dem Blute des Lammes. [15] Deshalb sind sie vor dem
Throne Gottes und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel, und
der auf dem Throne sitzt, wird über ihnen zelten. [16] Sie werden nicht
mehr hungern und dürsten, noch wird die Sonne auf sie fallen noch
irgendwelche Hitze; [17] denn das Lamm, welches in der Mitte des Thrones,
wird sie weiden und sie führen zu Lebenswasserquellen, und Gott wird
abwischen alle Tränen von ihren Augen. **VIII** [1] Und als es das siebente
Siegel öffnete, entstand eine Stille im Himmel etwa eine halbe Stunde.
[2] Und ich sah die sieben Engel, welche vor Gott stehen, und sieben

---

sondern Gen 49 11: πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ (messianisch ausgelegt, vgl. SEEBERG 169). Das Blut des Christus ist somit als Opferblut gedacht, welches dem Sünder diejenige Weihe verleiht, vermöge welcher er Gott nahen und der Versöhnung teilhaftig werden kann.

Trotz der formellen Abweichung vom at. Opferritual, wo das Blut auf den Altar gehört und schon Gereinigte damit besprengt werden, braucht man also nicht seine Zuflucht zu den Kriobolien und Taurobolien des Heidentums zu nehmen (gegen HAVET 333 f. MANCHOT 43 f. PFL II 302 f. J. WS, Schriften 91 f.). Vgl. vielmehr I Joh 1 7 Hbr 9 14. Ueberdies gehört sowohl die Vorstellung des befleckten Kleides (Jes 64 5 Sach 3 3), als die Symbolik des Waschens der Kleider (Ex 19 10 14) dem AT an, und erinnert speziell das λευκαίνειν an Jes 1 18. Wie also hier für die Beurteilung des Heilswertes des Todes des Messias die paul. Kategorie des Opfers adoptiert ist (RITSCHL II³ 162 f.), so liegt speziell I Kor 6 11 ἀπελούσασθε zugrunde, wie anderswo (s. zu 5 9) I Kor 6 20.

Scheinen nun die Weissgekleideten nicht als Märtyrer charakterisiert zu sein, so ist die Frage, ob der Seher Blutzeugen oder Christen überhaupt meine, doch insofern von geringerem Belang, als ja nach 3 10 eine allgemeine schwere Prüfungszeit in Aussicht steht und 6 11 eine umfassende Christenverfolgung erwartet wird (PFL II 302). **15** Sie ***dienen ihm*** (22 3) ***Tag und Nacht in seinem Tempel*** im Himmel (11 19 Ps 11 4 18 7 Hab 2 20) ***und der auf dem Throne sitzt, wird über ihnen zelten***, wie 21 3 nach Lev 26 11; s. zu Joh 1 14. Urbild ist auch hier der Tempel mit der Schechina. Die Beschreibung **16** nach Jes 49 10 Ps 121 6. ***Das Lamm* 17, *welches in der Mitte*** (ἀνὰ μέσον = ἐν μέσῳ 5 6, wie Jos 19 1 LXX = בְּתוֹךְ, während es sonst „zwischen“ bedeutet, JSir 27 2 I Kor 6 5) ***des Thrones*** ist, ***wird sie weiden*** nach Ps 23 1 und zu Wasserquellen des Lebens leiten nach Ps 23 2 3 Jes 49 10 (vgl. Hen 48 1: Brunnen der Gerechtigkeit), ***und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen***, wie 21 4 nach Jes 25 8. Das ὅταν **8 1** steht missbräuchlich für ὅτε. Im Gegensatz zu den seit 5 9 bis 7 12 fortgesetzten Lobgesängen ***entstand*** eine, durch bange, atemlose Erwartung der Dinge, die kommen sollten, verursachte, ***Stille im Himmel etwa eine halbe Stunde*** lang, während unterdessen sieben Engel die Posaunenrufe vorbereiteten.

Die Posaunengruppe. 8 2–9 21. **2** ***Die sieben Engel, welche vor Gott stehen***, bilden eine „Parallelvorstellung“ (SP 88) zu den sieben Geistern 1 4 4 5 5 6, sind aber konkretere Gestalten, die bekannten (daher Artikel), Tob 12 15 erwähnten Engelfürsten (s. zu Lc 1 19), für welche die Szenerie des vorigen Gesichts so wenig Raum lässt (B. WS 455) als für die Tempeleinrichtung 3 (BSST 294). Sollten die sieben Engel ebenso wie die

Posaunen wurden ihnen gegeben. 3 Und ein anderer Engel kam und stellte sich auf den Altar mit einem goldenen Rauchfass, und es wurde ihm viel Rauchwerk gegeben, dass er es gäbe für die Gebete aller Heiligen auf den goldenen Altar vor dem Thron. 4 Und es stieg auf der Rauch des Rauchwerks für die Gebete der Heiligen aus der Hand des Engels vor Gott. 5 Und der Engel nahm das Rauchfass und füllte es mit dem Feuer des Altars und warf es auf die Erde; und es geschahen Donner und Stimmen und Blitze und Erdbeben.

6 Und die sieben Engel, welche die sieben Posaunen hatten, machten

---

sieben Geister (1 4 s. d.) auf die sieben Planetengottheiten der Babylonier zurückgehen, so ist sich der Apokalyptiker jedenfalls der ursprünglichen Identität von Engeln und Geistern nicht mehr bewusst (Bsst 292). Die ***sieben Posaunen*** sollen neue Gerichte, ähnlich den ägyptischen Plagen, über die Menschen bringen; vgl. die Posaune I Th 4 16, die „letzte Posaune" I Kor 15 52 und IV Esr zwar nicht 5 4 (Kabisch, Das vierte Buch Esra 36 f.), wohl aber 6 23 (Kabisch 55 f.). **3** Während sich die sieben zur Bestrafung der gottlosen Welt rüsteten, kam ein anderer Engel (7 2) ***und stellte sich auf den*** (vgl. 12 18) ***Altar***, um zuvor im Namen der Gerechten ein Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen. Der Altar müsste streng genommen schon um des Artikels willen derselbe wie 6 9 sein; erst 11 19 tut sich das himmlische Heiligtum (vgl. auch 14 15 17 15 5 16 17) selbst auf, wo der Rauchaltar zu suchen wäre (Jes 6 6). Gleichwohl scheint ein solcher auch schon hier (und 5 8) vorausgesetzt; denn der Engel ist versehen ***mit einem goldenen Rauchfass:*** λιβανωτός ist nämlich nicht, wie sonst = Weihrauch, sondern = πυρεῖον Ex 27 3 38 3 (hier freilich kupfern, dagegen I Reg 7 50 golden), welches auch Lev 10 1 16 12 13 Num 17 11, bezw. 16 46, mit Rauchwerk gefüllt wird; also eine Räucherpfanne, um die zum Räuchern nötigen Kohlen auf den Altar zu bringen. Das ***Rauchwerk*** soll der Engel ***für die Gebete aller Heiligen***, ihnen zur Unterstützung (Dativus commodi wie 4) ***geben*** (s. zu 5 8) ***auf den goldenen Altar*** (so heisst Num 4 11 der Rauchaltar) ***vor dem Throne*** (= vor Gott 9 13). Letzterer wird demnach von dem „Altar" unterschieden (Ebr, Ew, Sp 321—323), so dass man geradezu hat an den Tempel in Jerusalem denken und unter dem Thron die Bundeslade verstehen können (B. Ws 455). Der Seher würde dann seinen Standpunkt wieder auf der Erde haben, womit stimmt, dass **4** ***der Rauch des*** im Feuer aufgehenden ***Rauchwerkes aufstieg***. Andererseits ist bei dem Substantivum καπνός ein anderes Prädikat kaum möglich (s. 9 2 14 11 19 3), und aus der 5 beschriebenen Handlung (ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν vgl. 8 7 12 4 9 13 14 19) geht hervor, dass jedenfalls der Standort des Engels im Himmel zu suchen ist (Bsst 294 f.). Geradezu fürbittende Engel erscheinen Henoch 9 3—11 15 2 40 7 47 2 104 1. Aber nur für den Himmel hat das Tun des Engels die angegebene Bedeutung eines Gebetsopfers. Die der Erde geltende Kehrseite folgt **5**, wo ***der*** gleiche ***Engel das Rauchfass***, welches er schon 3 in der Hand hatte, ***nahm und mit dem Feuer des Altars füllte***, welches soeben das Rauchwerk verzehrt hatte, jetzt aber als Zornfeuer wirken soll, ***und*** das Fass (gewöhnl. Ausl.) oder besser dessen Inhalt ***auf die Erde warf***, wie in der Originalstelle Ez 10 2. Die ***Donner und Stimmen und Blitze und Erdbeben*** unterbrechen erstmalig die Stille 1; vgl. 4 5 11 19. Das dadurch angekündigte Gericht erscheint somit als Folge der erhörten Gebete

sich bereit, zu blasen. 7 Und der erste blies; und es entstand Hagel und Feuer mit Blut gemischt und ward auf die Erde geworfen; und der dritte Teil der Erde verbrannte, und der dritte Teil der Bäume verbrannte, und alles grüne Gras verbrannte. 8 Und der zweite Engel blies; und wie ein grosser im Feuer brennender Berg ward ins Meer geworfen; und der dritte Teil des Meeres ward Blut, 9 und es starb der dritte Teil der Geschöpfe im Meer, die da Seelen haben, und der dritte Teil der Schiffe wurde zerstört. 10 Und der dritte Engel blies; und ein grosser Stern fiel vom Himmel brennend wie eine Fackel; und er fiel auf den dritten Teil der Flüsse und auf die Quellen der Wasser. 11 Und der Name des Sternes heisst Wermuth. Und es wurde der dritte Teil der Wasser zu Wermuth, und viele Menschen starben an den Wassern, weil sie bitter geworden waren. 12 Und der vierte Engel blies; und es ward geschlagen der dritte Teil der Sonne und der dritte Teil des Mondes und der dritte Teil der Sterne, dass der dritte Teil derselben finster ward und der Tag zu seinem dritten Teile nicht schien und ebenso die Nacht. 13 Und ich sah und hörte einen Adler fliegen im Mittelhimmel und mit lauter Stimme rufen: wehe, wehe, wehe über die Be-

der Heiligen 6 10. Bei der ersten Posaune **7** ***entstand Hagel*** (Jes 28 2) ***und Feuer*** (Ex 9 24) ***mit Blut gemischt*** (Or. Sib. V 377 f.). Dass auch ***alles grüne Gras verbrannte***, scheint wegen 9 4 gleichfalls als auf den dritten Teil beschränkt zu denken. Aehnliche Prodigien verzeichnen die röm. Geschichtsschreiber für die sechziger Jahre, vgl. HSR III 492 f. **8** Das einem grossen Berg vergleichbare (ὡς) Gebilde, welches ***im Feuer brennend in das Meer geworfen wird***, erinnert an Jer 51 25 und an die brennenden Berge Hen 18 13 21 3 108 4, aber auch an die Insel Thera (Santorin) mit ihren Eruptionen (HAWEIS 179, SW 111). ***Das Meer ward Blut*** nach Ex 7 17 19 20; ebenso **9** nach Ex 7 21. Zu **10** vgl. 9 1 Jes 14 12. Offenbar ist die Vorstellung die, dass der Stern zersprühend die Gewässer traf. Eine interessante Parallele bietet die persische Mythologie, derzufolge das Herabfallen des Sterns Gurzihar zu den Vorzeichen des Endes gehört (BÖKLEN, Die Verwandtsch. der jüd.-christl. mit der persischen Eschatologie 1902 S. 87 90. VLT, Offenbg 28). Mit ***Wermuth*** (ὁ ἄψινθος, sonst ἡ ἄψ. oder τὸ ἀψίνθιον) **11** will Gott Jer 9 14 23 15 sein Volk speisen: Bitterwasser, wie IV Esra 5 9 Salzwasser. Bei der vierten Posaune **12** ***ward der dritte Teil der Sterne geschlagen***, wie Ex 7 25 der Strom, ***dass der dritte Teil derselben finster ward und der Tag zu seinem dritten Teile*** (τὸ τρίτον αὐτῆς einschränkende Apposition zu ἡ ἡμέρα) ***nicht schien***. Die Plage erinnert an die ägyptische Finsternis Ex 10 21–23, vgl. auch IV Esr 5 4, Assumptio Mosis 10 5. Während aber jene drei Tage lang währte, ist hier wie 7–10 von einem Drittel die Rede, was sich entweder auf die Zeitlänge (BSST 296) des Leuchtens der Himmelskörper (wie Am 8 9 die Hälfte) oder auf die Stärke ihres Lichtes bezieht, in welchem Falle also alles nur matt erschiene (wie Jes 30 26 das Gegenteil). Freilich war 6 12–14 schon das ganze Firmament zerstört. Nachdem so die vier ersten Engel ohne Unterbrechung aufeinander gefolgt sind, tritt eine, drei noch grössere Schrecken ankündigende, Zwischenszene ein. Das Zahlwort ἑνός **13** steht wie 9 13 im Sinne des unbestimmten Artikels (BLASS, Gramm. § 45 2). Ein *Adler* (P,

wohner der Erde von den übrigen Posaunenstimmen der drei Engel,
welche blasen sollen. **IX** 1 Und der fünfte Engel blies; und ich sah
einen Stern vom Himmel auf die Erde fallen, und es wurde ihm gegeben
der Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes. 2 Und er öffnete den Brunnen
des Abgrundes; und es stieg auf Rauch aus dem Brunnen wie Rauch eines
grossen Ofens, und die Sonne wurde verfinstert und die Luft vor dem
Rauch des Brunnens. 3 Und aus dem Rauch gingen hervor Heuschrecken
auf die Erde, und es ward ihnen Macht gegeben, wie die Skorpione
der Erde Macht haben. 4 Und es ward ihnen gesagt, sie sollten nicht
beschädigen das Gras der Erde noch irgend etwas Grünes noch irgend
einen Baum, sondern allein die Menschen, welche das Siegel Gottes
nicht auf ihren Stirnen haben. 5 Und es ward ihnen gegeben, nicht sie

---

Victorinus, Andreas haben einen Engel) erscheint auch Apk Baruch 77 19—22 als Bote, hier ***im Mittelhimmel***, d. h. wie 14 6 19 17 an dem Ort, wo die Sonne ihren Stand am Mittag hat, im Zenith, also gerade über den Häuptern der Menschen. Das dreifache Wehe über die ***Bewohner*** (τοῖς κατοικοῦσιν nach A, dagegen **א**B τοὺς κατοικοῦντας wie 12 12, wozu etwa πλήσσει aus 12 zu ergänzen wäre, doch vgl. Blass, Gramm. § 37 3) ***der Erde*** (wie 6 10) gilt im Unterschiede von den vier ersten Posaunen den Menschen direkt und geht aus ***von den übrigen Posaunenstimmen der drei Engel, welche*** noch ***posaunen sollen***; vgl. 9 12 11 14. Der ***vom Himmel*** fallende ***Stern*** 9 **1** (8 10) ist als Lebewesen gedacht, wie Hen 86 1 ein Stern vom Himmel fällt und zwischen Farren weidet. Diesem, jetzt mehr als Engel vorgestellten (Sp 330), Stern wurde ***der Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes*** (s. zu Lc 8 31, hier wie Apk 11 7 17 8 Sitz der höllischen Mächte) ***gegeben*** (20 1). Die Vorstellung von der verschlossenen (slav. Hen 42 1 Gebet Manasse 3), unter der Erde befindlichen Abyssos, welche mit dieser durch einen Schacht (Brunnen) in Verbindung steht, ist jüdische Volksanschauung (Bsst 298). Die Vergleichung **2** ***wie Rauch eines grossen Ofens*** stammt aus Ex 19 18 LXX, ferner liegt Gen 19 28. Ein höllisches Loch mit giftigen Dämpfen (Plin. H. n. 2 95), genannt Ditis spiraculum (Apulej. De mundo), wurde bei dem phrygischen Hierapolis gezeigt (Erbes, Offenbarung 61). Hier aber löst sich der Rauch in ein Heuschreckenheer auf. Nach **3** besteht nämlich das erste Wehe in einem Heuschreckenschwarm, wie ihn der Prophet Joel geschildert hat. Freilich lässt sich die Beschreibung aus der alttest. Vorlage allein nicht ableiten, da das Bild der Insekten in Apk mit gespenstischen Zügen ausgemalt wird; aus der Hölle stammen sie und einem dämonischen Führer leisten sie Gefolge. Unter dem Einfluss orientalischer Phantasie sind mythologische Fabelwesen aus ihnen geworden (Gk, Schöpfg und Chaos 217 f.; Zum religg. Verst. d. NT 52. Pfl II 304. Bsst 301. Gressmann, Ursprung d. isr.-jüd. Eschat. 188. J. Ws, Schriften 122 f.). ***Ihnen ward Macht gegeben, wie die Skorpione der Erde*** (Gegensatz zum Abgrund) ***Macht haben***, Menschen zu quälen. Daher ***ward ihnen* 4 *gesagt, sie sollten*** im Gegensatze zu der ägyptischen Heuschreckenplage Ex 10 12—15 ***nicht das Gras der Erde beschädigen, noch irgend etwas Grünes*** (s. zu 8 7), ***noch irgend einen Baum***, also nichts von dem, was gewöhnliche Heuschrecken abfressen, ***sondern allein die Menschen, welche das Siegel Gottes nicht auf ihren Stirnen haben*** (s. zu 7 3), **5** ***sollten gequält werden fünf Monate*** lang

zu töten, sondern sie sollten gequält werden fünf Monate; und ihr
Quälen wie Quälen eines Skorpions, wenn es einen Menschen geschla-
gen hat. 6 Und in jenen Tagen werden die Menschen den Tod suchen
und werden ihn nicht finden und werden zu sterben begehren und der
Tod flieht vor ihnen. 7 Und die Gestalten der Heuschrecken gleichen
Rossen, die zum Kriege gerüstet sind, und auf ihren Köpfen wie Kränze
gleich Gold, und ihre Angesichter wie Menschengesichter, 8 und sie
hatten Haare wie Weiberhaare, und ihre Zähne waren wie Löwenzähne,
9 und sie hatten Panzer wie Eisenpanzer, und der Schall ihrer Flügel
wie der Schall vieler Pferdewagen, die zum Kriege ziehen. 10 Und sie
haben Schwänze gleich den Skorpionen und Stacheln, und in ihren
Schwänzen liegt ihre Macht, die Menschen zu schädigen fünf Monate.
11 Sie haben über sich als König den Engel des Abgrundes, dessen Name
auf hebräisch Abaddon ist, und in der griechischen Sprache hat er den
Namen Apollyon. 12 Das erste Wehe ist vorbei, siehe es kommen noch
zwei Wehe hinterher. 13 Und der sechste Engel blies; und ich hörte

(einen Sommer über währt die Heuschreckennot); und zwar wird die Pein gleichgesetzt dem ***Quälen eines Skorpions, wenn er einen Menschen geschlagen*** d. h. gestochen ***hat.*** Zu **6** vgl. 6 16 Job 3 21 Jer 8 3. ***Die Gestalten*** (ὁμοιώματα wie Ez 10 22) ***der Heuschrecken* 7 *gleichen Rossen*** (vgl. den Ausdruck „Heupferd"), ***die zum Krieg gerüstet sind,*** nach Jo 2 4, ***und auf ihren Köpfen*** glänzen ***Kränze, gleich Gold*** (vgl. 4 4), ***und* 8 *ihre Zähne waren*** wegen ihrer Gefrässigkeit ***wie*** die ***von Löwen*** nach Jo 1 6. Aber die Schilderung steigert sich über das prophetische Vorbild hinaus in der Richtung des arabischen Spruches, die Heuschrecke gleiche „am Kopf dem Rosse, an der Brust dem Löwen, an den Füssen dem Kamel, am Leibe der Schlange, an den Fühlhörnern den Haaren der Jungfrau" (dW). Zu **9** vgl. Jo 2 5 Jer 47 3; es ist bemerkenswert, dass die Naturgeschichte das Brustschild der Heuschrecke Thorax nennt. Zu **10** s. 5. Die giftigen Skorpionschwänze sind selbstverständlich in dem naturgeschichtlichen Bild der Heuschrecke nicht unterzubringen. **11** ***Sie haben,*** wie es einem so fest zusammenhaltenden Heere zukommt, einen Führer ***über sich,*** nämlich ***den Engel des Abgrundes, dessen Name auf hebräisch Abaddon*** (an sich = ἄβυσσος, aber hier prosonifiziert: Verderber, wie Job 28 22) ist; ***in der griechischen Sprache*** führt er den an ἀπώλεια anklingenden ***Namen Apollyon,*** vgl. den ὀλοθρευτής I Kor 10 10. Apollyon ist vielleicht eine Anspielung auf Apollo, dessen Name auch sonst von ἀπολλύω abgeleitet wird, und den alte Sagen gelegentlich als eine Art Würgeengel erscheinen lassen (Grotius. Erbes, Offenb. 60. Bsst 301. J. Ws, Schriften 123. Sw 120). Völter (Offenbg 31) führt den Engel des Abgrundes auf den persischen Ahriman zurück, der den Himmel angreifen wollte, aber auf die Erde hinabgestürzt wurde und nun ein Loch in die Erde bohrte und hineinsprang, um als Herr der Hölle allen bösen Geistern und schädlichen Tieren wie Schlangen und Skorpionen zu gebieten. Zu **12** vgl. 8 13 11 14. **13** Der Seher hört ***eine*** (s. zu 8 13) ***Stimme aus den vier*** (die Zahl fehlt A vg, die ganze Umgebung in ℵ) ***Hörnern*** (Ex 30 2 10) ***des*** 8 3 erwähnten ***Altars von Gold,*** der ***vor Gott*** steht, wie Lev 4 7 18 16 12 I Reg 9 23 Ez 41 22 (daher auch die Stimme als eine göttliche Antwort auf die Bitte 8 3 4 gedacht werden darf Bsst 302).

eine Stimme aus den vier Hörnern des Altars von Gold vor Gott 14 zu
dem sechsten Engel mit der Posaune sagen: löse die vier Engel, welche
an dem grossen Strom Euphrat gebunden sind. 15 Und die vier Engel
wurden gelöst, welche bereit standen auf die Stunde und Tag und Mo-
nat und Jahr, den dritten Teil der Menschen zu töten. 16 Und die Zahl
der Reiterscharen war zweimal zehntausendmal zehntausend; ich hörte
ihre Zahl. 17 Und so sah ich die Rosse im Gesicht und die darauf
Sitzenden, welche feuerfarbige und schwarzrote und schwefelgelbe Pan-
zer hatten; und die Köpfe der Pferde wie Löwenköpfe und aus ihren
Mäulern geht aus Feuer und Rauch und Schwefel. 18 Von diesen drei
Plagen wurde der dritte Teil der Menschen getötet, von dem Feuer und
dem Rauch und dem Schwefel, der aus ihren Mäulern ausgeht. 19 Denn
die Macht der Pferde liegt in ihren Mäulern und in ihren Schwänzen.
Denn ihre Schwänze gleichen Schlangen und haben Köpfe, und mit

14 Sie spricht ***zu dem sechsten Engel mit der Posaune: löse*** (s. zu Mt 18 18) ***die vier*** den vier Weltgegenden entsprechenden ***Engel, welche an dem grossen Strom*** (Gen 15 18 Dtn 1 7 Jos 1 4) ***Euphrat*** (16 12) ***gebunden sind.*** Dort lag das zwischen Römern und Parthern streitige Grenzgebiet. Von dorther drohten, wie zur Zeit der alten Propheten die Assyrier und Babylonier, so jetzt die Parther (s. Einl. II 3, Wellhausen 13). Daher hat die alte Vorstellung von den vier verderblichen Windengeln 7 1 jetzt (vgl. schon Hen 56 5) eine Variation erfahren (Bsst 303 f.), die sie geeignet macht, den Inhalt des zweiten Wehes zu bilden, darin eine grosse Ueberschwemmung des Reiches durch feindliche Reiter statt hat, vgl. Jer 6 22 23. So wird die Hypothese (Sp 99. J. Ws 77; Schriften 123) entbehrlich, welche an Stelle der ἄγγελοι ἀγέλαι (Herden, Scharen) setzt. **15** bringt die Ausführung des Befehls: ***die vier Engel*** werden ***gelöst*** (20 7) und beschrieben als die, ***welche bereit standen auf die Stunde und*** den ***Tag und*** den ***Monat und*** das ***Jahr*** (genaue Abmessung der Zeit ihres Wirkens im göttlichen Geschichtsplan), ***den dritten Teil der Menschen*** (vgl. 8 7–10 12) ***zu töten.*** Zu **16** ***zweimal zehntausendmal zehntausend,*** also 200 Millionen und zu ἤκουσα τὸν ἀρ. vgl. 5 11 7 4. **17** ***So***, wie alsbald beschrieben werden wird, ***sah ich die Rosse im Gesicht*** (nach Dan 8 2 9 21 in der Vision, daher die über die Wirklichkeit hinausgehenden, grausig verzogenen und verzerrten Gestalten) ***und die darauf Sitzenden, welche feuerfarbige und schwarzrote*** (hyazinthfarbige) ***und schwefelgelbe Panzer hatten,*** in den grellsten Farben schimmerten. Der verschiedenen Färbung der Panzer entspricht, was aus den Mäulern der Pferde hervorgeht: Feuer, Rauch und Schwefel, vgl. dazu Job 41 10 Jo 2 3; feuersprühende Stiere Ovid, Met. VII 104 f., Virg. Georg. II 140. Der Schwefel insonderheit charakterisiert das Heer als ein höllisches, vgl. 14 10 19 20 21 8 (Hgstb). Was aber 10 bei den Skorpionen selbstverständlich war, bedarf **19** bei Rossen einer Erklärung: ***denn ihre Schwänze*** sind ***gleich Schlangen und haben Köpfe und mit ihnen tun sie Schaden.*** Nicht das Ausschlagen der Pferde nach hinten (Vkm), nicht das Schiessen beim Rückwärtsfliehen der Reiter (Haweis 182), nicht die Sitte, die Schwanzhaare gegen Ende zusammenzubinden (Sp 340), erklärt diesen seltsamen Zug, sondern am ersten noch die Anschauung der Reliefs des riesigen Zeusaltars in Pergamus, s. zu 2 13. Die hier von den olympischen Göttern besiegten Giganten

ihnen tun sie Schaden. [20] Und die übrigen der Menschen, welche nicht durch diese Plagen getötet wurden, taten nicht Busse von den Werken ihrer Hände, um nicht die Dämonen anzubeten und die goldenen und die silbernen und die ehernen und die steinernen und die hölzernen Götzen, welche weder sehen noch hören noch wandeln können; [21] und sie taten nicht Busse von ihren Mordtaten noch von ihren Zaubereien noch von ihrer Hurerei noch von ihren Diebereien.

X [1] Und ich sah einen anderen starken Engel vom Himmel herabsteigen, angetan mit einer Wolke, und der Regenbogen auf seinem Haupte, und sein Angesicht wie die Sonne, und seine Füsse wie Feuer-

---

haben statt der Beine Schlangen, die in Köpfe mit geöffneten Rachen auslaufen; vgl. über das Alter dieser künstlerischen Konzeption Fabricius und Trendelenburg, Pergamon 64. Dann würde der Seher hier auf den Wegen der späteren griech. Kunst wandeln (Manchot 44. Ussing, Pergamos 1899 S. 84. Pfl II 304). Jedenfalls tritt dabei „die mythologische Art der Schilderung besonders deutlich hervor“ (Bsst 305). Völter (Offbg 33) erinnert an eine parsistische Vorstellung, nach welcher die Welt in den letzten Zeiten heimgesucht werden wird von dämonischen Horden aus dem Osten und von anderen von Nordwesten herkommenden Feinden mit roten Fahnen, Waffen und Hüten (vgl. Böklen 88). **20** ***Die Menschen, welche*** durch diese Plagen ***nicht getötet wurden, taten nicht*** (οὐ nach C, dagegen ℵ οὐδέ A vg οὔτε) ***Busse von den Werken ihrer Hände,*** d. h. den selbstverfertigten Götzen (Dtn 4_{28} Mch 5_{12} Act 7_{41}), ***um*** etwa ***nicht*** mehr ***die*** im Götzendienst wirksamen ***Dämonen*** (I Kor 10_{20} Ps 106_{37}) ***anzubeten und die goldenen, silbernen, ehernen, steinernen und hölzernen Götzen*** (nach Dan $5_{4\,23}$ Theodotion), ***welche weder sehen, noch hören, noch wandeln können,*** nach Ps 115_{4-7} 135_{15-17} Hen 99_{7}. **21** ***Und sie taten nicht Busse,*** wie $16_{11\,21}$, ***von ihren Mordtaten, noch von ihren Zaubereien*** (φαρμακεία nach Jes $47_{9\,12}$ LXX, aber s. zu 18_{23}), ***noch von ihrer Hurerei*** ($17_{2\,5}$), ***noch von ihren Diebereien:*** dekalogische Sünden wie Ez $43_{8\,9}$ in der hebräischen Ordnung, wie Mt $5_{21\,27}$ 15_{19} 19_{18} (Vkm).

Das Gesicht vom Schicksal der Stadt Jerusalem und des Tempels. 10_{1}–11_{13}. Nachdem die beiden grossen Wehe über die Erdenbewohner ergangen sind, ohne dieselben zur Busse zu bewegen, muss es nunmehr zum Aeussersten kommen. Aber wie zwischen das sechste und siebente Siegel, so treten auch zwischen die sechste und siebente Posaune neue Gesichte herein, welche die Endkatastrophe verzögern. So erscheint 10 **1** ***ein anderer*** (ἄλλος fehlt BP) ***starker Engel*** (ein solcher war bisher nur in der weit zurückliegenden Stelle 5_{2} dagewesen; aber ein ähnlicher Fall 14_{6}), ***angetan mit einer Wolke, der Regenbogen*** (4_{3}) ***auf seinem Haupte*** (Ez 1_{28}), mit einem ***Angesicht wie die Sonne*** (1_{16} Mt 17_{2}) ***und Füssen wie Feuersäulen*** (1_{15}, Feuersäulen auch Hen 18_{11}), also „beinahe ebenso herrlich mit göttlichen Majestätsattributen ausgestattet, wie der Menschensohn in Kp 1, aber doch nicht mit diesem identisch“ (Pfl II 304, s. Wellhausen 14). Er kommt vom Himmel herab, was zur Voraussetzung hat, dass der Seher seinen Standpunkt jetzt auf der Erde einnimmt, wofür auch $_{4\,8}$ (φωνὴ ἐκ τ. οὐρ.) spricht. Er hat ihn also, da er sich 4_{1} in den Himmel begeben hat, offenbar gewechselt, ohne dass dies ausdrücklich mitgeteilt worden wäre (dW); s. zu 8_{3}. Der Engel hielt **2** ***in seiner Hand ein geöffnetes Büchlein*** (4_{1} war

säulen; 2 und er hatte in seiner Hand ein geöffnetes Büchlein, und er
setzte seinen rechten Fuss auf das Meer, den linken aber auf das Land,
3 und rief mit lauter Stimme, wie ein Löwe brüllt. Und als er rief,
redeten die sieben Donner ihre Sprachen. 4 Und als die sieben Donner
geredet hatten, schickte ich mich an zu schreiben; und ich hörte eine
Stimme aus dem Himmel sprechen: versiegle, was die sieben Donner
geredet haben, und schreibe es nicht. 5 Und der Engel, den ich auf
dem Meer und auf dem Land stehen sah, erhob seine rechte Hand zum
Himmel 6 und schwur bei dem, welcher lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit,
welcher den Himmel geschaffen hat und was darin ist und die Erde
und was darin ist und das Meer und was darin ist: es wird keine Zeit
mehr sein, 7 sondern in den Tagen der Stimme des siebenten Engels,
da er zum Posaunen sich anschickt, ist vollbracht das Geheimnis Gottes,
wie er seinen Knechten, den Propheten frohe Botschaft verkündigt hat.

---

der Himmel geöffnet und man sah darin 5 1 ein siebenfach versiegeltes, also wohl grösseres Buch), *und er setzte seinen rechten Fuss auf das Meer, den linken aber auf das Land* (also kolossale Gestalt), wie I Chr 22 16 ein Engel zwischen Himmel und Erde steht, **3** *und rief mit lauter Stimme, wie ein Löwe brüllt*: so Gott Am 1 2 3 8 Hos 11 10 Jo 4 16 und der Messias IV Esr 11 37 12 31. *Und als er rief, redeten die sieben Donner ihre Sprachen*, d. h. sagten, was sie zu sagen hatten (B. Ws 464); Ps 29 3–9 erscheint siebenmal der Donner als „Stimme Jahves". An unserer Stelle hat man ein siebenfaches Echo der Stimme des Engels (Sp 346) angenommen. Aber der bestimmte Artikel beweist wohl, dass der Apokal. eine bekannte Vorstellung einführt (Bsst 308) und die „sieben Donner" dem überlieferten apokalypt. Material angehören. Obwohl die gewaltigen Laute aller Welt vernehmbar sein müssten, erfährt man doch den näheren Inhalt der, wohl Gericht drohenden (Vlt, Offenbg 59), Aeusserungen nicht. Er soll vielmehr nach Dan 8 26 12 4 9 versiegelt, d. h. verheimlicht werden. Gemäss der früheren Anleitung 1 11 19 schickt sich der Seher **4** an zu schreiben, aber *eine Stimme*, offenbar diejenige Christi, *vom Himmel* verfügt das Gegenteil von 22 10. Auf die Frage, was das Zwischenspiel zu bedeuten habe, ist die beste Antwort wohl die, welche einen literarischen Zweck vermutet: der Verf. „reflektiert über den weiteren Gang seines Buches" (Pfl II 305) und legt Rechenschaft darüber ab, weshalb er den sieben Donnervisionen keinen Platz in seinem Werke einräumt (Bsst 309). Was er dagegen schreiben darf, wird **5** durch einen neuen Engelruf eingeleitet; vgl. dazu Dan 12 7 Dtn 32 40. Gleichfalls aus Dan 12 7 ist **6**: *welcher den Himmel geschaffen hat und was darin ist und die Erde und was darin ist* (Gen 14 22 Ex 20 11) *und das Meer und was darin ist* (14 7 Ps 146 6); feierlichste Einleitung des Schwurs. *Es wird* im Gegensatz zu 6 11 *keine Zeit* (χρόνος im Sinne von Verzug, vgl. χρονίζεσθαι; nicht aber soll die Kategorie der Zeit aufgehoben werden, Sp) *mehr sein* (die συντέλεια καιροῦ Dan 12 7), *sondern* **7** *in den Tagen der Stimme des siebenten Engels, da er zum Posaunen sich anschickt* (14 15), nicht später, aber auch nicht früher (vorausgesandter Trost für die abermalige Verzögerung 11 1–13), *ist vollbracht*, tatsächlich erfüllt und vollendet (καί ἐτελέσθη für τελεσθήσεται hebräischartig) *das Geheimnis Gottes, wie er* solches schon *seinen Knechten, den* christlichen

8 Und die Stimme, welche ich aus dem Himmel gehört hatte, sprach
abermals zu mir und sagte: geh hin, nimm das geöffnete Büchlein in
der Hand des Engels, der auf dem Meer und auf dem Land steht.
9 Und ich ging fort zu dem Engel und sagte ihm, er solle mir das
Büchlein geben. Und er spricht zu mir: nimm und verschling es;
und es wird dir den Leib durchbittern, aber in deinem Munde wird
es süss wie Honig sein. 10 Und ich nahm das Büchlein aus der Hand
des Engels und verschlang es; und es war in meinem Munde süss wie
Honig, und als ich es gegessen hatte, ward mein Leib durchbittert.
11 Und sie sagen mir: du musst abermals weissagen über Völker und
Nationen und Sprachen und viele Könige. XI 1 Und es ward mir
gegeben ein Rohr wie ein Stab mit den Worten: steh auf und miss

---

Propheten, als *frohe Botschaft verkündigt hat*, nach Am 3 7: der Gedanke erinnert an Rm 16 25 Kol 1 26 Eph 3 1—12 I Pt 1 10—12. Ob man den Inhalt des freudigen Geheimnisses 12 8 9 zu finden hat (Bsst 311)? Weshalb nicht lieber 12 5? **8** ***Und die Stimme, welche ich vom Himmel gehört hatte*** (4, wie 4 1), hörte ich ***abermals zu mir reden*** (Ez 1 28) ***und sagen***: **9** ***nimm und verschling es*** (Ez 2 8 3 1; vgl. Dieterich, Mithrasliturgie 1903 S. 101): ***und es wird dir den Leib***, wörtl. Bauch, ***durchbittern*** (Job 27 2), vorher ***aber in deinem Munde wird es süss sein wie Honig*** (Ps 19 11). Zu **10** vgl. Ez 3 2. Wie schon die Wortfolge ὡς μέλι γλυκύ (אC, anders 9), so beweist auch die der Wirkung im Munde vorangehende Wirkung im Bauch den strengen Anschluss an das Original Ez 3 3. Die sinnbildliche Handlung bezieht sich auf den verschiedenartigen Inhalt der folgenden Offenbarung (11 1 süss und 11 2 bitter, oder besser, da 7 = 11 15 die siebente Posaune schon geblasen haben muss, 12 10—12 süss, 13—17 bitter), nicht aber darauf, dass der Seher ihren Inhalt begierig in sich aufnehmen, freudig sich aneignen (ähnlich Jer 15 16), dann aber, um nicht über dem Verschweigen innerlich zu leiden, in Reden von sich geben soll (ähnlich Jer 20 9). **11** ***Und sie sagen***, d. h. man sagt (die unpersönliche Wendung umschreibt wie 11 1 Gott oder Christus) ***mir: du musst abermals weissagen über*** (ἐπί wie Joh 12 16) ***Völker und Nationen und Sprachen*** (7 9 Dan 5 19) ***und viele Könige***, besonders die 17 10 12 erwähnten: „also politische Prophetie" (Hgf, ZwTh 1890 S. 432). Aus dem πάλιν ist schwerlich zu erschliessen, dass sich der Verf. als Wiederholer und Neuherausgeber älterer Weissagung fühle (J. Ws 42 f.; Schriften 125); er blickt vielmehr auf die Fülle von Prophezeiungen zurück, die er bereits vorgetragen hat (Bsst 313). Ueber Quellenscheidungen in diesem Kapitel s. Bsst 313—315. Als erstes Stück der neuen Reihe folgt statt der Endgeschicke der Welt, zunächst in Form einer symbolischen Handlung (Act 21 11), 11 1—13 eine Weissagung über die Geschicke Jerusalems. Mit einem ***Rohr wie ein Stab*** wird 11 **1** nach dem Vorbilde von Ez 40 3—42 20 ***der Tempel***, nämlich das eigentliche Tempelhaus (Ez 41 13) ***Gottes*** gemessen; ebenso der ihm zunächst stehende Brandopfer-***Altar***: die gewöhnl. Ausl. denkt an den Rauchaltar 8 3, welcher nach 8 4 als Gebetsstätte in Betracht komme; aber der Rauchaltar, der im Heiligtum steht, kann nicht neben diesem gemeint sein, eignet sich auch bei seinen geringen Dimensionen wenig zum Ausmessen; zudem bedeutet θυσιαστήριον ohne Zusatz immer den Brandopferaltar, vgl. Hgstb. Wabnitz, JpTh 1884 S. 512. Sp 116 f. 418. Bsst 316. Sw 132. Wellhausen 11; ähnlich 6 9 und besonders

den Tempel Gottes und den Altar und die darin anbeten. [2] Und den äusseren Tempelhof wirf hinaus und miss ihn nicht; denn er ist den Heiden gegeben, und die heilige Stadt werden sie zertreten zweiundvierzig Monate. [3] Und ich werde meinen beiden Zeugen geben, und sie sollen weissagen tausendzweihundertundsechzig Tage angetan mit

Ez 40 47 43 13–17. Der Zusatz ***die darin*** (Vischer 12, Spitta 419, dagegen B. Ws 467 nach Joh 8 20 „dabei") ***anbeten*** weist darauf hin, dass ausser dem Vorhof der Priester auch die Vorhöfe der Männer und Weiber in Betracht kommen (Sp 115—117 418—421); vgl 13 6 τὴν σκηνὴν αὐτοῦ (καὶ) τοὺς ἐν οὐρανῷ σκηνοῦντας. Dann müsste **2** vom ***äusseren Tempelhof*** (= ἡ αὐλὴ ἐξωτέρα Ez 10 5) die Rede sein, also τοῦ ναοῦ von τὴν αὐλὴν abhängen (Ew), wogen die Parallele 14 20 ἔξωθεν τῆς πόλεως allerdings auf Abhängigkeit von ἔξωθεν, also auf den (ganzen) Vorhof ausserhalb des Tempels (Blk, B. Ws, Vischer 13), nicht bloss auf den Vorhof der Heiden zu führen scheint. Doch fordert der Zusammenhang die erstere Deutung (Vlt, Offenbg 69. J. Ws, Schriften 126. Bsst 317). Den äusseren Vorhof also ***wirf*** als unwert ***hinaus***, übergehe ihn ***und miss ihn nicht***. Da, wie 7 4 das Zählen, so hier das Messen (vgl. 21 15 16) als Andeutung gilt, dass der betreffende Gegenstand Gott angehört, heilig und unverletzlich ist (Sp 421), wird damit das betreffende Gebiet abgegrenzt gegen die dem Gerichte, d. h. der Entheiligung durch die Heiden, überlassenen Teile: ***denn er ist den Heiden gegeben, und die heilige Stadt*** (= Jerusalem, auch 21 2 10 22 19 Mt 4 5 27 53) ***werden sie zertreten*** (s. zu Lc 21 24, vgl. Sp 423) ***zwei und vierzig Monate*** lang, wie 13 5: das ist die Dan 7 25 12 7 gegebene Zeitdauer für die Unterdrückung des jüd. Volkes durch Antiochus, die letzte halbe Jahrwoche Dan 9 27. Noch immer werden Versuche gemacht die beiden Verse allegorisch zu deuten (s. B. B. Ws 467, Sw 132—134). Aber nichts berechtigt dazu. Die Zeitumstände, denen diese Weissagung entsprungen ist, können kaum verkannt werden. Der Verf. erwartet, dass Jerusalem und der äussere Tempelvorhof in die Gewalt der Heiden fallen werde, dagegen denkt er an eine Zerstörung des Heiligtums selber nicht. Das ist die Situation der Belagerung von Jerusalem, näher vielleicht des Sommers 70: die Römer sind in die Stadt eingedrungen, ohne bisher den Tempel in ihre Hände bekommen zu haben (Wellhausen 15; Skizzen und Vorarbeiten VI 1899 S. 221—223. Vlt, Offenbg 69. J. Ws 128—130; Schriften 126. Bsst 325. P. W. Schmiedel II 42 f.; PrM 1903 S. 48 f.). Schwerlich lässt sich dagegen ausmachen, ob die Prophezeiung in Jerusalem entstanden ist (Wellhausen, Bsst: zelotisches Flugblatt) oder nicht (J. Ws); ja sogar an seinem jüdischen Ursprung kann man zweifeln (P. W. Schmiedel, Pfl II 306); s. Einl. II 3 und zu Mt 24 2 = Mc 13 2 = Lc 21 6. **3** ***Und ich*** Christus ***werde meinen beiden Zeugen*** (2 13) ***geben, und sie sollen*** (hebraisierend statt: dass sie sollen) ***weissagen*** (προφ. im Sinne von I Kor 14 3) ***tausend zwei hundert und sechzig Tage*** lang, wie 12 6, ***angetan mit Säcken***, d. h. in der Tracht der Bussprediger, s. zu 6 12. So erscheint Elias in der jüd. Tradition als Bussprediger für die Heidenwelt (Sp 426 f.). Trotzdem dass er für die christl. Anschauung eigentlich schon wiedergekommen ist (s. zu Mt 11 14 17 10—12), spielt er im Verein mit Moses Dtn 18 15 (s. zu Joh 1 21) eine Rolle in der Verklärungsgeschichte (Vlt, Streitschrift 6; Offenbg 71), welche ihrerseits selbst wieder Präformation der Eschatologie ist. Im Anschlusse hieran werden als die beiden Zeugen vielfach (s. zu 12)

Bussgewändern. [4] Das sind die zwei Oelbäume und die zwei Leuchter,
die vor dem Herrn der Erde stehen. [5] Und wenn einer sie schädigen
will, so geht Feuer aus ihrem Munde und verzehrt ihre Feinde; und
wenn sie einer schädigen wollte, muss er also getötet werden. [6] Diese
haben Macht, den Himmel zu schliessen, dass kein Regen die Tage
ihrer Weissagung benetze, und sie haben Macht über die Wasser, sie in
Blut zu wandeln und das Land mit jeder Plage zu schlagen, so oft sie
wollen. [7] Und wenn sie ihr Zeugnis vollendet haben, so wird das Tier,
welches aus dem Abgrund aufsteigt, mit ihnen Krieg führen und wird
sie besiegen und sie töten. [8] Und ihr Leichnam auf der Gasse der gros-
sen Stadt, welche geistlich heisst Sodom und Aegypten, wo auch ihr

Moses und Elias genannt, welche der hier vertretenen Anschauung zufolge der Parusie vorangehen sollen. In der Tat verfügt weder die jüd., noch die christl. Auffassung über nachweisbare historische Grössen, die zu dem hier entworfenen Gemälde gesessen haben könnten (Pfl II 305 f.). Man hat deshalb nicht selten die Deutung auf zwei bestimmte Persönlichkeiten überhaupt ablehnen zu sollen gemeint (zuletzt Sw 134 f. 146: Verkörperung des Zeugnisses, welches die Kirche ablegt), freilich ohne dadurch die beiden Gestalten und das, was über ihr Schicksal ausgesagt wird, dem Verständnis näher zu bringen. **4** Die (bekannten) ***zwei Oelbäume und die zwei Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehen*** (ἑστῶτες trotz αἵ, weil Personen), sind rein alttestamentlich bedingt: denn Sach 4 3 11 14 erscheinen Josua und Serubabel als zwei Oelbäume zur Rechten und zur Linken des Leuchters. Ebenso bezieht es sich auf die Erzählung von Elias II Reg 1 10–12 (s. zu Lc 9 54), wenn **5** ***Feuer aus ihrem Munde geht und ihre Feinde verzehrt***, wie JSir 48 1 3 ähnliches von Elias gilt; vgl. auch Jer 5 14. ***Wenn sie jemand schädigen wollte, so muss er also***, durch jenes Feuer aus ihrem Munde, ***getötet werden.*** Sie können bewirken **6**, ***dass kein Regen die Tage ihrer Weissagung***, d. h. während der 2 3 namhaft gemachten Zeit (1260 Tage = 42 Monate, s. zu Lc 4 25) ***benetze***, wie Elias das Land des Ahab mit Dürre schlug; zum übrigen vgl. 16 3 Ex 7 19–21 (ägyptische Plagen wie in der Posaunengruppe). Nach Vollendung ihres Zeugnisses ***wird das*** freilich erst 13 1–10 beschriebene ***Tier, welches aus dem Abgrund***, wie 17 8, also aus dem Wohnsitze der Dämonen (9 1 2 11 20 1 3), nach 13 1 aus dem Meer, was dasselbe besagen will (Lc 8 31), ***aufsteigt, Krieg mit ihnen führen***, wozu ihm 13 7 die Macht gegeben wird, ***und wird sie besiegen und sie töten.*** Doch könnte hier auch direkt auf Dan 7 3 (θηρία ἀνέβαινον ἐκ τῆς θαλάσσης) 7 (θηρίον διάφορον περισσῶς παρὰ πάντα τὰ θηρία) 21 (ἐποίει πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ ἴσχυσε πρὸς αὐτούς) zurückgegangen sein, wie wenigstens A das θηρίον mit Bezug auf Dan 7 7 geradezu τὸ τέταρτον nennt (B. Ws, Die Johannesapokalypse 1891 = TU VII 1 S. 80 92). **8** ***Und ihr Leichnam*** (ℵ P haben den Plural; s. dazu Wellhausen 17) liegt ***auf der Gasse der grossen Stadt*** (so heisst freilich 14 8 16 19 17 15 18 18 2 10 16 18 19 21 Babel = Rom, doch auch Jerusalem: Or. Sib. V 154 226 413 und Appian, Syr. 50 μεγίστη πόλις Ἱεροσόλυμα; anders Wellhausen 16 f.), ***welche geistlich***, nach der Sprache des „Geistes der Weissagung“ (19 10), also nicht mit ihrem im Weltverkehr üblichen Namen, ***heisst Sodom*** (vgl. Jes 1 9 10 Ez 16 46 49 Jer 23 14 Dtn 32 32) ***und Aegypten*** (Typus der Feindschaft gegen Gottes Volk), ***wo auch ihr***, der beiden Zeugen, ***Herr gekreu-***

Herr gekreuzigt ward. [9] Und Leute aus den Nationen und Stämmen und Zungen und Völkern sehen ihren Leichnam drei und einen halben Tag; und sie lassen ihre Leichen nicht in ein Grab legen. [10] Und die Bewohner der Erde freuen sich über sie und sind fröhlich und schicken einander Geschenke; denn diese beiden Propheten quälten die Bewohner der Erde. [11] Und nach drei und einem halben Tag kam Lebensgeist von Gott in sie, und sie standen auf ihre Füsse, und grosse Furcht befiel die, welche ihnen zusahen. [12] Und sie hörten eine laute Stimme vom Himmel zu ihnen sprechen: kommt hier herauf! Und sie kamen herauf in den Himmel in der Wolke, und ihre Feinde sahen ihnen zu. [13] Und zu derselben Stunde ward ein grosses Erdbeben, und der zehnte Teil der Stadt fiel ein, und in dem Erdbeben wurden getötet siebentausend Personen, und die übrigen erschraken und gaben dem Gott des Himmels Ehre. [14] Das zweite Wehe ist vorbei, siehe das dritte

---

zigt ward. **9** Leute ***aus den Stämmen und Zungen und Völkern*** (10 11), welche 2 in Jerusalem anwesend sind, ***sehen ihren Leichnam drei und einen halben Tag*** lang (die 1260 Tage 3 sind in 1080 + 180 = 360 × 3½ zerlegt, die gebrochene Siebenzahl) und leiden nicht, dass die Leichen in ein Grab gelegt werden. Die Uebers. „ihre Leichname lassen nicht zu, in ein Grab gelegt zu werden“ (Sp 428) hat, davon abgesehen, dass man nicht einsieht, wie sie das fertig bringen mochten, den Zusammenhang wider sich, welcher auf die Beschimpfung des mangelnden Begräbnisses weist (Ps 79 3 I Reg 12 22 Ps Salom. 2 31), ähnlich wie bei den Priestern Ananias und Jesus in Jerusalem, Jos. Bell. IV 5 2 (an diese Analogie erinnern Grotius, Vitringa, Wettstein, Eichhorn, Herder, Vlt, Offenbg 72). In ihrer rachsüchtigen Freude (wegen 6) ***schicken* 10 *die Bewohner der Erde einander*** zum Glückwunsch (Est 9 19 22 Neh 8 10 12) ***Geschenke; denn diese beiden quälten die Bewohner der Erde*** wie mit Strafreden, so mit Strafwundern. Aber **11** ***sie standen auf ihre Füsse*** (nach Ez 37 5 10 LXX) ***und* 12 *hörten*** (wer? die LA ἤκουσα ziehen vor dW, Dstd, Lndb, Bsst 323) ***eine grosse Stimme vom Himmel, und sie stiegen in den Himmel auf***, wie Elias nach II Reg 2 11, aber ***in der Wolke***, wie Jesus Act 1 9 und Henoch (Sp 98 430 f. Thilo, Codex apocryphus Nov. Test. I 1832 S. 765 ff.). **13** ***Zu derselben Stunde***, also nach der Bussfrist 3, ***entstand ein grosses Erdbeben*** (6 12, s. zu Mt 27 51), ***und getötet wurden sieben tausend Personen*** (wörtl. „Namen von Menschen“, wie 3 4, vgl. Num 1 20 28), ***und die übrigen*** gaben infolge des erlebten Reinigungsgerichtes (kein Strafgericht, keine Zerstörung Jerusalems, s. zu 20 9) ***dem Gott des Himmels*** (noch 16 11, nach Dan 2 18 44) die ***Ehre*** (s. zu Joh 9 24), während 9 20 die Tötung des drittens Teiles aller Menschen auf die heidn. Welt keinen bessernden Eindruck gemacht hat. Vorbild ist gleichwohl das heidnische Ninive Jon 3 5—10. Eingehende Untersuchungen über die Komposition dieses Kapitels bei Bsst 324—330.

Einleitung zum dritten Wehe. 11 14—18. Die Rückkehr in den alten Zusammenhang erfolgt mit **14**. Dieser mit 9 12 korrespondierende Satz knüpft an 9 21 an (Hgstb, Wzs ² 491), so dass 10 1—11 13 eine Einschaltung von der Art des zwischen 6 17 und 8 1 eingeschobenen Gesichts darstellt. Da das erste Wehe 9 12 der fünften, das zweite Wehe 11 14 der

Wehe kommt bald. [15] Und der siebente Engel blies; und es erhoben
sich laute Stimmen im Himmel und sprachen: das Reich der Welt ist
unseres Herrn und seines Christus geworden, und er wird herrschen
von Ewigkeit zu Ewigkeit. [16] Und die vierundzwanzig Aeltesten vor
Gott, welche auf ihren Thronen sitzen, fielen auf ihre Angesichter und
beteten Gott an [17] und sprachen: wir danken dir Herr, Gott, Allbeherr-
scher, welcher ist und welcher war, dass du deine grosse Macht ergrif-
fen und die Herrschaft angetreten hast; [18] und die Völker zürnten; und
es kam dein Zorn und die Zeit der Toten, gerichtet zu werden, und
den Lohn zu geben deinen Knechten, den Propheten und den Heiligen
und denen, die deinen Namen fürchten, den Kleinen und den Grossen,
und zu verderben die, welche die Erde verderben.
[19] Und geöffnet ward der Tempel Gottes, der im Himmel ist, und es
erschien die Lade seines Bundes in seinem Tempel, und es geschahen

---

sechsten Posaune entspricht (dW), muss das dritte Wehe mit der siebenten Posaune als der letzten I Kor 15_{52} zusammenfallen (Sab 23), also das Geheimnis Gottes 10_{7} im Gegensatze zu 10_{4} offenbar machen. Doch folgt auch hier zunächst nur der Reflex des Endgerichts im Himmel. Der Lobgesang nimmt den noch zu berichtenden Sieg über den Satan vorweg. Daher wurden **15** Stimmen im Himmel laut, ***die sagten: das Reich der Welt ist unseres Herrn und seines Christus*** (auch 12_{10} Act 4_{26} nach Ps $2_{2\,6}$) ***geworden, und er*** (als wäre καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ nur Einschub) ***wird herrschen von Ewigkeit zu Ewigkeit*** nach Dan 2_{44} 7_{27}. **16** ***Und die vierundzwanzig Aeltesten*** (4_{4}) dankten **17** dem, ***der ist und der war*** (1_{8}, aber ὁ ἐρχόμενος fehlt, weil in diesem Augenblicke schon erfüllt)***: dass*** (ℵC haben vor ὅτι noch καὶ) ***du die grosse Gewalt an dich genommen und die Herrschaft angetreten hast;*** **18** ***und die Völker zürnten*** (Ps 2_{1} 99_{1}), ***und es kam*** (hebraisierend für: da kam) ***dein Zorn, und*** die Zeit ***den Lohn zu geben deinen Knechten, den Propheten*** (10_{7}) ***und*** überhaupt allen ***den Heiligen und denen, die deinen Namen fürchten*** (der Unterschied zwischen den beiden letzten Kategorien bleibt unklar), ***den Kleinen und den Grossen*** (13_{16} $19_{5\,18}$ 20_{12} Ps 115_{13}), ***und zu verderben die, welche die Erde verderben*** (19_{2}). Aber diese Begrüssung des ewigen Weltreiches Gottes und seines Christus im Himmel leitet nur über zu dem Gesicht von den drei Hauptfeinden, die erst noch überwunden werden müssen.

Die Mutter des Messias und der Drache. 11_{19}—12_{17}. Die drei Gesichte, welche dieser gleichsam musikalischen Introduktion folgen, erfordern eine Erweiterung der Szenerie. Daher öffnet sich **19** ***der Tempel Gottes, der im Himmel ist*** (Steigerung von 4_{1}), ***und es erscheint die Lade seines Bundes*** (Ex 31_{7}) ***in seinem Tempel:*** s. zu 2_{17}. Das Erscheinen der von Jeremias in einer Höhle des Berges Nebo verborgenen Bundeslade zeigt zugleich die Nähe des Gerichtes und des himmlischen Reiches an, II Mak 2_{1-8}; vgl. Apk Bar 6_{7-10} und Bsst, Relig. d. Judentums [2] 274 258. Indessen scheint hier das Urbild aller Heiligtümer auf Erden gemeint Ex 25_{9} Hbr 8_{5}, die zugleich den himmlischen Thron Gottes darstellende Bundeslade (B. Ws 473, Sp 119 173 350); s. zu 8_{3} 16_{17}; demgemäss soll hier der Himmel so weit sich auftun, dass man bis in das Innerste schauen kann. Die ***Blitze und Stimmen und Donner und Erdbeben und grosser***

Blitze und Stimmen und Donner und Erdbeben und grosser Hagel.
XII [1] Und ein grosses Zeichen erschien im Himmel, ein Weib angetan mit
der Sonne und der Mond unter ihren Füssen und auf ihrem Haupt ein
Kranz von zwölf Sternen; [2] schwanger ist es und schreit in Wehen und vor
Schmerz zu gebären. [3] Und es erschien ein anderes Zeichen im Himmel,
und siehe ein grosser feuerfarbener Drache mit sieben Köpfen und zehn
Hörnern und auf seinen Köpfen sieben Diademe, [4] und sein Schwanz
fegte den dritten Teil der Sterne des Himmels fort und warf sie auf
die Erde. Und der Drache stand vor dem Weibe, das im Begriffe war
zu gebären, um sein Kind, wenn es geboren, zu verschlingen. [5] Und
es gebar einen Sohn, einen Knaben, welcher alle Heiden mit eisernem

Hagel bezeichnen den abschliessenden Charakter des Moments, wie vorher 8 5 und nachher 16 18 21. Die in den folgenden Kapiteln entworfenen grossen Bilder stellen die Hauptfiguren und Grundfaktoren der Divina commedia dar, deren Vollzug das ganze Werk schildert. Zunächst wird der Sieg im Himmel, welcher den Sieg auf Erden vorwegnimmt und verbürgt beschrieben. Es erscheint 12 1—5 die Mutter des Messias als 12 **1** ***ein grosses***, ganz ausserordentliches ***Zeichen*** (s. zu Mt 2 2 24 30) ***im*** (dW. Dstd. Sp. Gk, Schöpfg und Chaos 198. B. Ws 474) ***Himmel***, also auf der 11 19 eröffneten Bühne. Der Schmuck, der sie ziert, Sonne (Ps 104 2), Mond und Sterne, passt allerdings besser zu der Uebersetzung: am Himmel (Vischer. Pfl II 307. Bsst 335. Sw 147. J. Ws, Schriften 128). Da die Frau 2 5 als Mutter des Messias charakterisiert wird, kann hier nur an eine allegorische Repräsentation der at. Gottesgemeinde, an das personifizierte Israel, an die Theokratie gedacht werden (s. Einl. II 4 3); daher die zwölf Sterne, welche mit Sonne und Mond an den Traum Josephs erinnern Gen 37 9 10, vgl. Test. Naphtali 5. Aber wenigstens unter Voraussetzung christl. Abfassung muss der angedeutete Begriff erweitert werden zur urchristl. Gemeinde (Blk, Vkm, Wzs [2] 506) oder zum idealen himmlischen Zion (Vlt, Offenbg 76 f.), zum oberen Urbild Israels (Hgf, ZwTh 1890 S. 444), zum präexistierend gedachten Jerusalem 19 8 21 11 Gal 4 26 Hbr 11 10 12 22 13 14 Apk Bar 4 (J. Ws 137). Als Weib erscheint Zion auch IV Esr 9 38—10 59, und zwar um den Tempelbau zu gebären, wie sie auch **2** nach Mch 4 9 10 Jes 66 7—9 sich in Geburtswehen (Jes 26 17) befindet; s. darüber zu Joh 16 21. Dem Gottesvolk tritt **3** der Satan (nach 6) als ***grosser Drache*** (Ez 29 3) gegenüber. Die rote Farbe geht, wenn sie nicht einfach dem Mythus entstammt (Gk, Schöpfung und Chaos 363. J. Ws, Schriften 131) und daher ohne Deutung zu bleiben hat, entweder wie 6 4 auf seinen mörderischen Charakter (Sp 352. Bsst 337) oder ist wie 17 4 die Farbe Roms: der Mantel der Imperatoren (Vkm; ähnlich Vlt, Offenbg 65). Jedenfalls trägt der Drache im übrigen schon die Attribute seines hervorragendsten Produktes und Organes auf Erden, der röm. Weltmacht; nur sitzen 13 1 die Kronen auf den Hörnern. Vgl. die Schilderung des Pompejus als Drachen Ps Salom. 2 25—31. Der Drache ist **4** schlangenartig gedacht (Jes 27 1) und bewirkt durch seine Umstrickung Verfinsterung der Himmelskörper (Job 3 8 9 26 13): hier nach Dan 8 10, wo Antiochus etliche Sterne des Himmels zur Erde herabwirft, wie Vorzeichen der unmittelbar bevorstehenden Endkatastrophe (Sp 302 353). Er ***stand*** hochaufgerichtet; denn Drachen gehen aufrecht nach Plin. H. n. 8 3. Das Weib **5** ***gebar einen Sohn, einen Knaben*** (= בֵּן זָכָר Jer 20 15, nur Schreib-

Stabe weiden sollte; und sein Kind wurde entrückt zu Gott und zu sei-
nem Thron. [6] Und das Weib floh in die Wüste, wo es eine Stätte hat,
von Gott bereitet, damit man es dort pflege tausendzweihundertund-
sechzig Tage. [7] Und es entstand ein Krieg im Himmel, Michael und
seine Engel zu kämpfen mit dem Drachen, und der Drache kämpfte
und seine Engel, [8] und sie vermochten es nicht und kein Platz war
mehr für sie im Himmel vorhanden. [9] Und es wurde geworfen der
grosse Drache, die alte Schlange, genannt der Teufel und der Satan,
welcher den ganzen Erdkreis verführt, geworfen wurde er auf die Erde

fehler ist ἄρσεν AC, vgl. B. Ws, Johapk 1891 = TU VII$_1$ S. 97 f. 117), ***welcher alle Heiden mit eisernem Stabe weiden sollte***, s. zu 2$_{27}$. Derselbe ***wurde entrückt***, wohl auf Windesflügeln nach Hen 14$_{8\,9}$ 70$_3$ (Sp 355) ***zu Gott und seinem Throne***, wobei es immerhin nahe liegt, an Jesu Himmelfahrt zu denken, wie zuvor an seine Geburt in Bethlehem und an die Nachstellungen des Herodes (s. Einl. II 4$_2$). Aber wo bleibt in der Mitte das Kreuz? Wie konnte der christliche Apokalyptiker sich bei der Schilderung des Lebens Jesu auf Geburt und Himmelfahrt beschränken, die eine direkt auf die andere folgen lassen, so dass ein Kind entrafft zu werden scheint? Die Vermutung ist kaum abzuweisen, dass er sich hier nicht frei schöpferisch betätigt, sondern mit einer Tradition abzufinden gesucht hat, die ursprünglich etwas ganz anderes bedeutete als was er aus ihr heraus oder in sie hinein las. Ein zweites Stück $_{6-12}$ bringt den Kampf im Himmel, nachdem **6** ***das Weib in die Wüste*** entflohen war, ***wo es eine*** ihm ***von Gott bereitete Stätte hat, damit man es dort pflege***, d. h. wohl mit Himmelsbrot, von Engeln gespendet, ernähre, wie Israel Ps 78$_{24}$ 105$_{40}$, ***eintausend zwei hundert und sechzig Tage*** lang, wie 11$_3$; vgl. Dan 11$_{11}$. **7** weist eine völlig irreguläre Konstruktion auf. ***Im Himmel*** befindet sich der Satan so gut wie der Messias; ähnlich Job 1$_{6-12}$ 2$_{1-6}$ Sach 3$_{1\,2}$ Hen 40$_7$. Davon, dass ersterer den Himmel zu stürmen versucht hätte (Bsst 340 f. mit religionsgeschichtlichen Parallelen zu dieser Vorstellung), ist eigentlich nicht die Rede. Er wird vielmehr aus seinem Standquartier verdrängt. ***Michael***, der aus Dan 10$_{13\,21}$ 12$_1$ Jud $_9$ bekannte Erzengel und Schutzgeist des Volkes Israel (vgl. Lueken, Der Erzengel Michael 1898) ***und seine Engel*** hatten (vgl. Act 10$_{25}$ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν, nur Erleichterung der Härte ist die unbezeugte LA rec. ἐπολέμησαν) ***zu kämpfen mit dem Drachen***: ein Engelkampf als Vorspiel des messianischen Kampfes auf Erden auch Sib. III 759—807 (Sp 358). Dieser ***und seine Engel*** (s. zu Mt 25$_{41}$) **8** ***vermochten es nicht***, entsprechend dem לֹא יָכֹל, d. h. sie errangen nicht den Sieg. **9** bringt den Ausgang des Streites: ***der grosse Drache, die alte Schlange*** (הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹנִי des Midrasch), als welche er Gen 3$_1$ im Paradiese erschien II Kor 11$_3$, ***genannt der Teufel*** (διάβολος = Ankläger, Verleumder) ***und der Satan*** oder Widersacher, wie er in den angeführten Stellen aus Job und Sach heisst, ***welcher den ganzen Erdkreis verführt, wurde*** aus dem Himmel ***auf die Erde geworfen*** (wie 20$_{3\,8\,10}$) mitsamt seinen Engeln, s. zu Lc 10$_{18}$ und slav. Henoch 29$_{4\,5}$: „Einer aber von der Ordnung der Erzengel, der mit seiner Heerschar abgefallen, fasste den unmöglichen Gedanken, dass er seinen Thron höher denn die Wolken über der Erde setze, damit er dem Rang meiner (Gottes) Kraft gleich werde. Und ich warf ihn hinab von der Höhe mit seinen Engeln. Und er fliegt beständig in der

und seine Engel wurden mit ihm geworfen. 10 Und ich hörte eine laute Stimme im Himmel sprechen: nun ist geworden das Heil und die Macht und das Reich unseres Gottes und die Vollmacht seines Christus; denn geworfen wurde der Verkläger unserer Brüder, der sie vor unserem Gott verklagte bei Tag und Nacht, 11 und sie haben ihn besiegt wegen des Blutes des Lammes und wegen des Wortes ihres Zeugnisses und haben nicht geliebt ihr Leben bis zum Tode. 12 Deshalb freut euch, ihr Himmel und die in ihnen zelten. Wehe der Erde und dem Meere, denn der Teufel ist herabgekommen zu euch mit grossem Zorn, wissend, dass er wenig Zeit hat. 13 Und als der Drache sah, dass er auf die Erde geworfen war, verfolgte er das Weib, welches den Knaben geboren hatte. 14 Und dem Weibe wurden gegeben die beiden Flügel des grossen Adlers, dass es flöge in die Wüste an seinen Ort, wo es gepflegt wird eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit vor dem Angesicht der Schlange. 15 Und die Schlange warf aus ihrem Munde dem Weibe Wasser nach wie einen Strom, dass es vom Strom fortgerissen würde.

Luft über dem Abgrund". Zur ***grossen Stimme*** **10** vgl. 11 15 19 1, zur ***Errettung*** 7 10, zum Χριστὸς αὐτοῦ 11 15: damit dass Gott seinem Volke trotz der vom Satan gegen dasselbe erhobenen Klagen den Messias geschenkt hat, ist die bisher zwischen Israel und dem Satan schwebende Sache zu Gunsten des ersteren entschieden; ***geworfen wurde der Verkläger unserer Brüder*** (die Stimme gehört wie 18 4 der ecclesia triumphans an), ***der sie vor unserem Gott verklagte Tag und Nacht*** (Hen 40 7). **11** ***Sie haben ihn besiegt*** (I Joh 2 13 14) so sicher ist der Sieg, dass schon jetzt der Hymnus angestimmt werden kann. Als Mittel des Sieges (διά mit Accus., wo wir Gen. erwarten, 4 11 13 14) sind genannt ***das Blut des Lammes*** (7 14) ***und das Wort ihres Zeugnisses***, d. h. wohl nicht: das Wort für das (Bsst 342) sondern das Wort, mit dem sie Zeugnis abgelegt haben. Zu dem Schluss des Verses; sie ***haben nicht ihr Leben geliebt bis zum Tode*** vgl. 2 10 Joh 12 25. Zur Aufforderung **12** an die ***Himmel und die darin zelten*** (13 6) vgl. 18 20 Ps 96 11. Unter den Himmelsbewohnern sind die Engel zu verstehen, nicht verklärte Gerechte, die nach der Vorstellung von Apk sich gar nicht im Himmel befinden (Bsst 343). ***Wehe der Erde*** (8 13) ***und dem Meere.*** Nachdem seine Stellung im Himmel unwiederbringlich verloren ist, macht der Satan verzweifelte Anstrengungen auf der Erde, wo noch gleichsam „ein Abend sein ist", den er mit verdoppelter Wut benutzen will.
Ein drittes Stück bringt 13–17 den dem himmlischen Vorspiel entsprechenden Kampf auf Erden. ***Die beiden Flügel des grossen Adlers*** **14**, d. i. des grossen unter den Vögeln, sind nach Jes 40 31 Symbol der göttlichen Hilfe, welche der Gemeinde werden soll, erinnernd an die Errettung aus Aegypten Ex 19 4 Dtn 32 11 (Sp 361 f.); zum Gebären und der Flucht des Weibes vgl. auch Mich 4 8–10 (Vlt, Offenbg 76 79). ***Sie wird gepflegt eine Zeit und*** zwei ***Zeiten und eine halbe Zeit*** (wiederum die aus Dan 7 25 12 7 bekannte Unglückszahl), sicher ***vor dem Angesicht der Schlange*** = מִפְּנֵי הַנָּחָשׁ. **15** Der merkwürdige Zug des Wasserspeiens der Schlange findet im AT nur sehr entlegene Anknüpfungspunkte, wenn etwa in der at. Bildersprache Gott seinen Zorn wie einen Strom ausschüttet Hos 5 10 und die Invasion feindlicher Völker mit überströmenden Wassern verglichen wird. Eher ist es be-

[16] Und die Erde half dem Weibe, und es öffnete die Erde ihren Mund und verschlang den Strom, welchen der Drache aus seinem Munde geworfen hatte. [17] Und der Drache ergrimmte über das Weib und ging fort, Krieg zu führen mit den übrigen seines (des Weibes) Samens,

merkenswert, dass der Drache auch Ez 29 3 32 2 Ps 74 14 als Wasserungeheuer erscheint. Dagegen sucht man vergeblich nach jüdischen Parallelen, wenn **16** *die Erde*, wie ein mitleidiges Wesen, dem Weibe zur Hilfe kommt, *ihren Mund öffnet* (Num 16 30–32) *und den Strom*, welchen der Drache aus seinem Munde gespieen hatte, *verschlingt:* die Mordversuche des Drachen wurden vereitelt. Der Deutung entsprechend, die man dem himmlischen Weibe gibt, findet man, dass der Apokalyptiker hier an den, ihre Rettung bedingenden, Auszug der Judenchristen von Jerusalem nach Pella im Jahre 67 oder an das Aufhören der Verfolgung der Urgemeinde von Jerusalem denke. Die alte Feindschaft Gen 3 15 offenbart sich, wenn **17** *der Drache fortging, Krieg zu führen mit den übrigen ihres Samens, welche die Gebote Gottes halten* (I Joh 2 3 3 22 24) *und das Zeugnis Jesu haben,* wie 6 9 14 12 19 10. Je nachdem man die jüd. oder christliche Auffassung befolgt, erkennt man in den Kindern des Weibes, an welche, als einen erreichbaren Gegenstand des Zornes, der Teufel sich nunmehr hält, entweder die auf Erden lebenden Juden (Vischer 31. Sp 362. Weyland 115. Erbes, Offenbg 8 f. J. Ws 137; Schriften 133; ähnl. Wellhausen 19—21; Skizzen und Vorarb. VI 220) oder, weil sie neben den at. Gottesgeboten auch das Evglm festhalten, die Judenchristen in der Diaspora, von deren Leiden und Verfolgungen die Eingangsbriefe berichtet hatten (Haweis 135), oder die Christen überhaupt, deren Mutter Gal 4 26 Jerusalem ist (Blk. Vkm. Hgf, Einl. 433 435. Bsst 345. Sw 160); s. Einl. II 4 3.

Dass wir in Kp 12 nicht die originale Schöpfung eines Christen vor uns haben, steht absolut fest. Zum Beweise dafür genügt ein Blick auf 5. Aber woher stammen die Stoffe, die hier eine Umdeutung ins Christliche erfahren haben, woher die seltsamen Bilder von dem Sonnenweibe, dem vielköpfigen gehörnten Drachen, der Flucht des Weibes auf den Flügeln des grossen Adlers, dem verderblichen Wasserstrom und der hilfreichen Erde? Die zu den einzelnen Versen notierten at. Stellen können doch kaum als Keimzellen unserer ausführlichen Erzählung angesehen werden. Ist diese überhaupt aus jüdischen Prämissen zu verstehen? Für die Kampfszene im Himmel und den Sturz Satans 7–12 wird man die Frage wohl bejahen müssen (s. zu 9, Bsst 350 f.). Aber man hat vielfach auch die anderen Teile unter der Voraussetzung jüdischen Ursprungs erklären wollen. So erinnert Vischer (27) an eine Legende im Jerus. Talmud (Berachot II 5 a vgl. Midrasch Echa Rabbati I 16; dazu Vlt, Offenbg 75 f.), welche berichtet, der Messias sei am Tage der Zerstörung des Tempels in Bethlehem geboren, aber einige Zeit darauf seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt worden. Wellhausen (20 f.; Skizzen und Vorarb. VI 1899 S. 215—225) meint, das Weib sei der sogenannte Rest, die pharisäischen Frommen, welche sich der Katastrophe in Jerus. durch die Flucht entzogen, in grossen Nöten wunderbar bewahrt wurden und den Samen der Zukunft darstellten. In der eigentümlichen Form der Geburtsgeschichte des Messias liege ein Kompromiss zwischen zwei Forderungen vor, der einen, dass der Messias dem Volke Israel entstammen, der anderen, dass er vom Himmel kommen solle (geg. Wellhausen s. Gk, ZwTh 1899 S. 581—611). Aber weder Vischer noch Wellhausen werden dem eigentümlichen Darstellungsmaterial gerecht, das hier verwendet ist. Man muss den Rahmen weiter spannen. Das Stück 7–12 braucht davon

welche die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben. [18] Und er stellte sich auf den Sand des Meeres. XIII [1] Und ich sah aus dem Meere ein Tier aufsteigen mit zehn Hörnern und sieben Häuptern und auf seinen Hörnern zehn Kronen und auf seinen Häuptern Namen

nicht berührt zu werden, da es mit seiner Umgebung keineswegs eine untrennbare Einheit bildet, wie das viel bemerkte seltsame Verhältnis von 6 zu 13–16 beweist, das Gegenstand zahlreicher Erklärungsversuche gewesen ist (s. Bsst 349 f.). Woher stammen die 1–6 13–17 verarbeiteten Stoffe? Wo sind die hier ins Christliche übertragenen Vorstellungen zu Hause? Gk (Schöpfung und Chaos 379 ff., Z. relgg. Verständnis d. NT 54 ff.) glaubte die Grundlage von Apk 12 in dem altbabylonischen Schöpfungsmythus zu entdecken, der den Kampf des Wasserungeheuers Tiâmat gegen die himmlischen Mächte, spez. den Lichtgott Marduk zum Inhalt hat. Viel auffallender jedoch ist die Parallele, auf welche A. Dieterich (Abraxas 1891 S. 117 ff.; s. dazu E. Maass, Orpheus 1895 S. 251 f.) hinwies: Als Leto den Apollo gebären wollte, verfolgte sie der Erddrachen Python, dem geweissagt war, dass Letos Sohn ihn töten würde. Aber Boreas trägt Leto zu Poseidon, der ihr auf der Insel Ortygia eine Zufluchtsstätte bereitet, indem er sie durch die Wogen des Meeres den Blicken des Verfolgers entzieht. Leto gebiert nun den Apollo, und dieser tötet am vierten Tage auf dem Parnass den Widersacher. Auch die ägyptische Mythologie ist herangezogen worden (Bsst 354 f.): Hathor, die Mutter des jungen Sonnengottes Horus flieht vor dem Drachen Typhon an einen einsamen Ort, wo sie ihr Kind nährt, bis es erstarkt ist und durch seine magischen Kräfte den Drachen erlegt. Endlich hat man an die persische Mythologie gedacht (Vlt, Offenbg 86 ff.; vgl. Bsst, Rel. d. Judentums [2] 588): Ormuzd und Ahriman streiten um die „grosse königliche Herrlichkeit“ und Ahriman sendet den Drachen Azhi Dahâka, das Ungeheuer mit den drei Köpfen, drei Mäulern und sechs Augen. Die königliche Herrlichkeit flieht vor dem Drachen und findet bei dem Wassergeist Apãm napât Schutz und Pflege. Vor den Nachstellungen des bösen Turaniers Franhrasyan sichert sie der aufbrausende See u. s. w. Woher der Verf. von Apk 12 sein Material bezogen hat, wird sich kaum mehr sagen lassen. Wir beschränken uns daher auf die Feststellung, dass hier „ein Nachhall von irgend einer Form des uralten Liedes über den Kampf der Finsternis mit dem Lichte vorliegt“ (A. Meyer, ThR 1907 S. 130). Dabei mag die Frage, ob die fremdartigen Stoffe, ehe sie zu dem christlichen Apokalyptiker gelangten, erst das Medium des jüdischen Geistes passiert haben (J. Ws 137 ff.; Schriften 1331 oder nicht (Bsst 349 357 f.), auf sich beruhen bleiben (Pfl II 309 f. 311).

Die beiden Tiere. 12 18—13 18. Statt ἐστάϑην rec. (Sp, Gk, J. Ws) lesen **18** ℵAC vg B. Ws, Sw) ἐστάϑη = ***er stellte sich*** (8 3), welche LA die Kontinuität zwischen ἀπῆλϑεν 17 und dem 13 1 aus dem Meer aufsteigenden Werkzeug des Drachen beweist, ***auf den Sand***, das Gestade ***des Meeres***, um ein dort erscheinendes Bild beobachten zu können. ***Aus dem Meer*** 13 **1** (s. zu 11 7) ***steigen*** Dan 7 3 die vier grossen Tiere auf, welche die Weltreiche darstellen. Für den jüd. Standpunkt kam auch in der Tat die sie alle zusammenfassende und vertretende röm. Weltmonarchie vom Meer, von Westen her; vgl. IV Esr 11 1 ecce ascendebat de mari aquila. Zuerst werden sichtbar ***zehn Hörner***, gleich dem vierten Tier Dan 7 7 20 24, dann ***sieben Häupter***, ein schon 12 3 neu eingeführter Zug, welcher 17 3 7 wiederkehrt und 17 9—11 seine Erklärung empfängt. Da übrigens Dan 7 6 das dritte Tier vier Häupter hat, wozu man (mit Sp. P. W. Schmiedel, PrM 1903 S. 51) die der drei andern Tiere addieren kann, ist es wohl nicht nötig, (mit Gk)

der Lästerung. [2] Und das Tier, welches ich sah, war gleich einem Panther und seine Füsse wie eines Bären und sein Rachen wie des Löwen Rachen. Und der Drache gab ihm seine Macht und seinen Thron und grosse Vollmacht. [3] Und eins seiner Häupter wie abgeschlagen zum Tode, und seine Todeswunde wurde geheilt. Und die ganze Erde sah staunend dem Tiere nach. [4] Und sie beteten den Drachen an, weil er dem Tier die Vollmacht gegeben, und beteten das Tier an und sprachen: wer ist dem Tier gleich und wer kann mit ihm kämpfen? [5] Und es ward ihm ein Mund gegeben, der Grosses spricht und Läste-

bis auf das siebenköpfige Ungeheuer der babylonischen Ursage zurückzugehen (vgl. Bsst 359 f., Pfl II 312–314). ***Und auf seinen Hörnern zehn Kronen,*** daher die, die Grösse der Reichsgewalt andeutenden, Hörner (Wzs [2] 499) 17 12 zu Königen werden, ***und auf seinen Häuptern*** waren angeschrieben ***Namen*** (wie 17 3, C dagegen ὄνομα) ***der Lästerung:*** freie Umbildung von Dan 7 8 11 36. Die Weltmacht charakterisiert sich dem Seher durchweg als erklärte Gotteslästerung. Er denkt dabei an die Titulaturen der Cäsaren (Divus Julius, Divus Augustus; ebenso die divae; Caligula erhob seine Schwester Drusilla zur dea), die ihm allenthalben auf Inschriften, Münzen u. s. w. entgegentraten. Insonderheit legte dem Kaiser in den Provinzen der Titel Augustus = Σεβαστός (s. zu Act 25 21) die Weihe der Religion bei; daher die deae Romae et Augusto gewidmeten Altäre (s. zu 2 13), ein Greuel in den Augen aller Juden und Christen (Sw 161 f.). **2** setzt die Beschreibung des Tieres fort: es ***war gleich einem Panther***, wie das dritte Tier Dan 7 6, ***und seine Füsse wie eines Bären*** Füsse, entsprechend dem zweiten Tier Dan 7 5, ***und sein Rachen*** war ***wie des Löwen*** (א λεόντων, weil es doch sieben Häupter sind) ***Rachen,*** weil das erste Tier Dan 7 4 ein Löwe ist. Die drei Tiere auch Hos 13 7 8; zur Komposition aller vier danielischen Tiere wird das johanneische aber durch die zehn Hörner 1. Zum ***Thron*** vgl. 2 13 16 10. Das römische Weltreich ist somit eine satanische Institution, im geraden Gegensatze zu Rm 13 1 2 4 6. Den Zeitgenossen vollends deutlich gemacht wird die Allegorie durch **3**: ***eines*** (μίαν ἐκ wie 5 5) ***seiner Häupter*** sah ich ***wie abgeschlagen,*** wörtl. geschlachtet, entsprechend dem „geschlachteten Lamm" 5 6, ***zum Tode, und seine*** (αὐτοῦ könnte nach Analogie von 8 11 auf μίαν bezogen werden, s. zu II Th 2 1–12) ***Todeswunde wurde geheilt.*** Da πληγή sonst im NT Plage, Geisselhieb, Kalamität bedeutet, könnte wenigstens hier und 12 auch an Krankheit gedacht sein; s. Einl. II 3. Aber die Grundbedeutung entspricht besser und ist 14 unvermeidlich: Schwertschlag. Eine Wunde muss es schon um der Parallele mit dem geschlachteten Lamm willen sein. ***Die ganze Erde sah staunend dem Tiere nach,*** wie 17 8. Bei der Deutung auf Caligula wird daran erinnert, wie während seiner Krankheit das röm. Volk in rührendster Weise seine Besorgnis und Anhänglichkeit kundgab und der Genesung des jungen Herrschers sich „der ganze Erdkreis" freute; vgl. Philo, Leg. ad Cajum 3. Suet. Cal. 14. Cassius Dio 59 8. **4** ***Und sie beteten den Drachen an,*** brachten den Göttern Opfer dar, ***und beteten das Tier an*** (nach 8 werden sie das erst noch tun) ***und sagten: wer ist dem Tier gleich*** (vgl. 18 18 Ex 15 11 Jes 40 25 44 7 46 5 Mich 7 18 Ps 35 10 113 5) ***und wer kann mit ihm kämpfen?*** Gemeint ist nicht mehr der einzelne Cäsar, sondern die röm. Weltmacht überhaupt, welche vom Drachen stammt und der ein ungeteilter Kultus des Erfolgs zuteil wurde. Zu Grunde liegt **5** Dan 7 8 20 25, wo Antiochus Epiphanes der Lästernde ist.

rungen, und es ward ihm Vollmacht gegeben, es zweiundvierzig Monate
zu treiben. 6 Und es öffnete seinen Mund zu Lästerungen gegen Gott,
zu lästern seinen Namen und sein Zelt, die im Himmel Zeltenden.
7 Und es ward ihm gegeben, Krieg zu führen mit den Heiligen und sie
zu besiegen, und es ward ihm Vollmacht gegeben über alle Stämme und
Zungen und Völker und Nationen. 8 Und es werden ihn anbeten alle
Bewohner der Erde, (jeder) dessen Namen nicht geschrieben ist im Lebensbuche des geschlachteten Lammes von Begründung der Welt her.
9 Wenn Einer ein Ohr hat, der höre! 10 Wenn jemand in Gefangenschaft führt, der wandert in Gefangenschaft; wenn jemand mit dem Schwert töten wird, der muss mit dem Schwerte getötet werden. Hier

Die Erfüllung mochte der Seher im Cäsarenkult und dem daraus entspringenden Cäsarenwahnsinn sehen. Zu ποιῆσαι ist wohl Dan 11 28 zu vergleichen und zu übersetzen: ***es** so **zu treiben*** (Bsst 363). Unmöglich wäre aber auch nicht, das ποιῆσαι aufs engste mit der folgenden Zeitbestimmung zu verbinden im Sinne des lateinischen facere diem. Dann lägen die Analogien Mt 20 12 Act 20 3 vor (Sw 165). Ueber die ***zweiundvierzig Monate*** s. zu 11 2. Das Tier lästert **6** in der zu 1 erwähnten Art Gottes ***Namen*** (16 9) ***und sein Zelt*** (21 3), d. h. den Tempel, in welchem allerdings Caligula seine Statue aufstellen lassen wollte nach Jos. Ant. XVIII 8 2; Bell. II 10 1. Philo, Leg. ad Cajum 29 43. Tac. Hist. 5 9 (Sp 373). Aber durch die Apposition ***die im Himmel Zeltenden*** (12 12) wird dem „Zelt" die Bedeutung „himmlisches Jerusalem" zuteil, wenn man die Worte nicht als Nachhall von Dan 8 10 betrachten und somit im Zelt Gottes den Himmel, in den darin Zeltenden die Engel sehen will (Bsst 363). Jedenfalls spottet die Erdenmacht aller Reiche in den Wolken. Der Satz **7** (wie 11 7 aus Dan 7 21), welcher das Tier als Organ des Drachens 12 17 kennzeichnet, fehlt AC. Die ***Macht über alle Stämme und Völker und Zungen und Nationen*** (5 9 7 9 10 11 11 9 14 6) wie Dan 5 19 7 23. **8** ***Und es werden ihn*** (AC gegen αὐτῷ ℵ), den Roms Machtstellung jeweils vertretenden Kaiser (daher Maskulinum), ***anbeten*** (mit dem Futurum verlässt der Verf. das Tempus des Visionärs und zeigt, dass ihm die geschilderten Ereignisse noch in der Zukunft liegen, Bsst 364) ***alle Bewohner der Erde***, nämlich ein jeder (Dstd), ***dessen*** (so AC, dagegen ℵ ὧν nach 17 8 Dan 12 1) ***Namen*** (ℵ τὰ ὀνόματα αὐτῶν) ***nicht geschrieben ist im Lebensbuche*** (s. zu 3 5) ***des geschlachteten Lammes*** (da nur noch 21 27 τοῦ ἀρνίου an das sonst viermal absolut stehende „Lebensbuch" angeschlossen ist, wird es vielfach als Glosse betrachtet) ***von Begründung der Welt her***, welche Worte nach 17 8 nur mit γέγραπται verbunden werden können. **9** ***Wenn Einer ein Ohr hat, der höre!*** Vgl. 2 7. Als Trost aber für die zunächst unterliegenden Heiligen wird **10** mit freiem Anschluss an Gen 9 6 Jer 15 2 Vergeltung geweissagt gerade in Betreff derjenigen Leiden, welche entweder das jüd. Volk (Sab 29) sowohl in wie nach dem Krieg (Lc 21 24) oder die christl. Gemeinde (2 10) in letzter Zeit erfahren hat (herkömmliche Ausl.): ***wenn jemand in Gefangenschaft führt*** (ἀπάγει), ***der wandert in Gefangenschaft***. A fehlt das ἀπάγει, so dass der Sinn herauskäme: wenn einer in die Gefangenschaft geht, so soll er ruhig hingehen, sich in sein Schicksal ergeben (Sw 167 f. J. Ws, Schriften 134 137). Dieser Sinn wird jedoch ausgeschlossen durch das Folgende: ***wenn jemand mit dem Schwerte töten wird*** (ℵ ἀποκτείνει), ***der muss mit dem Schwerte getötet werden***, wie Mt

ist die Geduld und der Glaube der Heiligen. [11] Und ich sah ein anderes Tier aus dem Lande aufsteigen, das hatte zwei Hörner gleich wie ein Lamm und redete wie ein Drache. [12] Und es übt alle Vollmacht des ersten Tieres vor ihm und bewirkt, dass die Erde und ihre Bewohner das erste Tier, dessen Todeswunde geheilt war, anbeten werden. [13] Und es tut grosse Zeichen, ja Feuer lässt es herabkommen aus dem Himmel auf die Erde vor den Menschen. [14] Und es verführt die Bewohner der Erde durch die Zeichen, welche vor dem Tier zu vollbringen, ihm gegeben ward, indem es den Bewohnern der Erde zuredet, ein Bild dem Tiere zu machen, welches die Schwertwunde hat und auflebte. [15] Und es ward ihm gegeben, Geist zu geben dem Bilde des Tieres, dass des Tieres Bild sogar redete und machte, dass soviele ihrer des Tieres Bild nicht

---

26 52; in jedem Fall eine an die Gläubigen gerichtete Abmahnung vor Beteiligung an dem Kampfe gegen die röm. Weltmacht (Wzs 500, Bsst 365, Sw 168). ***Hier*** vielmehr ***ist,*** gilt ***die Geduld und der Glaube der Heiligen,*** wie 14 12. Nicht mehr aus dem Meer, wie 1, steigt **11** ***ein anderes Tier auf,*** sondern ***aus dem Lande:*** je nach der Deutung des zweiten Tieres denkt man an Palästina (Sp 376 f.) oder Kleinasien (Ew). Uebrigens steigt auch von den beiden Ungetümen Apk Bar 29 4 das eine, Levjathan, aus dem Meer auf, während das andere, Behemoth, dem Lande anzugehören scheint. Die Sprache, die es führt, kennzeichnet es als im Dienste des Drachen stehend, während sein sonstiges Aussehen ***gleich einem Lamme*** (Dan 8 3), also keineswegs kriegerisch war. Einigermassen entspricht das von falschen Propheten gebrauchte Bild Mt 7 15, sofern die äussere Gestalt des Schafs dort den reissenden Wolf verbirgt, also die Menschen täuscht. Das Tier redet verführerisch wie die Schlange Gen 3 13 (Bsst 366). So tritt im Gegensatz zum ersten Tier das zweite, d. h. „der falsche Prophet" 16 13 19 20 20 10 Iren. V 28 2 (nur Ramsay, Letters to the seven chur. 97 101 ff. bestreitet die Identifikation und sieht in dem Tier „the Province of Asia in its double aspect of civil and religious administration", in dem falschen Propheten dagegen eine bestimmte Person, etwa Apollonius v. Tyana), gleichsam als eine Kulturmacht auf, geht aus der Erde hervor **12** ***und übt alle Macht des ersten Tiers vor ihm,*** unter seinen Augen 14 8 2, d. h. vollzieht seine Befehle ***und bewirkt, dass die Erde und ihre Bewohner das erste Tier,*** wiewohl sein dämonischer Charakter viel leichter zu erkennen war, ***dessen Todeswunde geheilt war*** (vgl. 3 4 7), ***anbeten werden.*** Somit besteht das Tun des zweiten Tieres wesentlich in Organisation und Betrieb des Kultus der röm. Weltmacht und der Cäsaren (s. Einl. II 3). **13** ***Es tut grosse Zeichen*** (Mc 13 22 = Mt 24 24), nämlich als Gegenstück zu den zwei Zeugen 11 5, vgl. I Reg 18 38 II Reg 1 10 12 und Lc 9 54. Doch handelt es sich hier wesentlich um ein Schauwunder (Sp 378 rät auf Nachahmung des Blitze schleudernden Jupiter Capitolinus durch die Gewittermaschinen Caligulas, Cassius Dio 59 28). Ueber διὰ τὰ σημεῖα **14** s. zu 12 11. ***Die Bewohner der Erde*** (Hen 54 6) sollen ***ein Bild*** (unter diese Kategorie fallen alle Statuen und Büsten der vergötterten Kaiser) ***dem Tiere machen, welches*** (wörtlich „welcher", weil ein Kaiser gemeint ist) ***die Wunde vom Schwert hat und*** lebendig ward, aus dem Tod ***auflebte.*** **15** ***Und es ward ihm*** (AC αὐτῇ) wie dem Pygmalion ***gegeben, Geist,*** Odem ***zu geben dem Bilde des Tieres, dass des Tieres Bild sogar redete und machte, dass*** (ἵνα fehlt אB), ***so viele ihrer***

anbeteten, getötet wurden. [16] Und es bringt alle dazu, die Kleinen und die Grossen, die Reichen und die Armen, die Freien und die Knechte, dass sie sich einen Stempel machen auf ihre rechte Hand oder auf ihre Stirn, [17] dass niemand kaufen oder verkaufen kann, er habe denn den Stempel, den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens. [18] Hier die Weisheit! wer es versteht, berechne die Zahl des Tieres, denn es ist eines Menschen Zahl; und seine Zahl ist 666.

des Tieres Bild nicht anbeteten, getötet wurden: nach dem Muster Nebukadnezars Dan 3 5—7 15. Zur Erklärung des übrigen hat man aus Sueton allerlei den Caligula Betreffendes beigebracht (Sp 379 f.). Der Glaube der Zeit an redende, Wunder wirkende Bilder, durch welche die betreffenden Götter mit den Menschen verkehren, wurde auch von den Christen geteilt, nur dass sie die wirksame Kraft nicht auf Rechnung der Götter sondern auf die der Dämonen setzten (Weinel, Wirkungen des Geistes 1899 S. 10 f.). Von Simon Magus heisst es (Recogn. III 47): ego statuas moveri feci, animavi exanima. Zu **16** vgl. 14 9 11 19 18, s. zu 7 3. Die Anhänger einer Gottheit stigmatisierten sich mit deren Namen (Deissmann, Bibelstudien 1895 S. 265. Bsst 368 f.). Das καί **17** A vg fehlt ℵC. ***Kaufen oder verkaufen kann*** nur, wer ***den Stempel,*** das Gepräge, Malzeichen, nämlich ***den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens hat,*** wie 15 2. Den Kaufurkunden wurde der kaiserliche Stempel aufgedrückt (Deissmann, Neue Bibelstudien 1897 S. 68—75): aber auch die Münzen, deren man sich im täglichen Verkehr zu bedienen genötigt ist, tragen Abbildungen und Inschriften, die dem göttlichen Gesetz zuwiderlaufen, die Köpfe der Roma, der Götter, der Kaiser; s. zu Mt 22 19. Die Pergamener führten, seitdem sie auch einen Augustustempel besassen, den Titel πρῶτοι νεωκόροι; seitdem dazu das Trajaneum gekommen war, heissen sie auf Münzen und Inschriften πρῶτοι δὶς νεωκόροι. Eine Steigerung dieser Verhältnisse wird geweissagt, wenn Handel und Wandel nur noch demjenigen offen stehen, der den Namen Roms oder des Kaisers wie ein Sklavenstigma am Leibe trägt. Zu **18** vgl. 17 9 und Sib. I 141—146 (Sp 390). Die Aufforderung, die Zahl zu berechnen (ψηφίζειν) hat zur Voraussetzung, dass diese der gematrischen Kunst eine Antwort gibt, nicht aber in ihrer mystischen Beschaffenheit selber schon die Antwort ist (Vischer, ZntW 1903 S. 167—174; 1904 S. 84—86. Dagegen Corssen, ZntW 1903 S. 264 bis 267; 1904 S. 86—88. Bsst 371 f.). ***Eines Menschen Zahl*** will nicht etwa besagen, dass sie einen einzelnen Menschen bedeutet (Vkm. Kliefoth. Corssen, ZntW 1902 S. 238. Bsst 370. Jülicher 245), in welchem Falle τινός oder ἑνός dabei stünde, sondern wie 21 17, dass die Zahl nach dem allgemein üblichen Zahlenwert der Buchstaben behandelt werden könne (Gebhardt 235. Dstd. Gk. C. Clemen, ZntW 1901 S. 112. Sw 174 f.). Da es sich also nur um ein Wesen, das Tier, handelt, nicht um zwei, das Tier und einen Menschen, so braucht man nicht in die Diskussion darüber einzutreten, ob die beiden Grössen für den Apokalyptiker zusammengeflossen sind, so dass sie jetzt einen Namen tragen (Bsst 370—372), oder ob für jede ein besonderer Name anzunehmen sei, die aber den gleichen Zahlenwert aufwiesen, so dass hier ein Fall von Isopsephie vorläge (Corssen, ZntW 1902 S. 238—242. J. Ws 21 1; Schriften 141. Dagegen Bsst 371). Im übrigen s. Einl. II 3.

Das Reich des Lammes. 14 1—5. Im Kontrast mit den dämonischen Bildern des Drachen und seiner beiden Tiere entrollt sich nun in himm-

XIV [1] Und ich sah, und siehe das Lamm stand auf dem Berge Zion und mit ihm hundertvierundvierzigtausend, die seinen Namen und den Namen seines Vaters auf ihren Stirnen geschrieben tragen. [2] Und ich hörte eine Stimme vom Himmel wie vieler Wasser Schall und wie gewaltigen Donners Schall und die Stimme, welche ich hörte, war wie von Zitherspielern, die auf ihren Zithern spielen. [3] Und sie singen ein neues Lied vor dem Thron und vor den vier Wesen und den Aeltesten. Und niemand konnte das Lied lernen als die hundertvierundvierzigtausend, die von der Erde Erkauften. [4] Diese sind es, welche mit Weibern sich nicht befleckt haben; denn sie sind jungfräulich. Diese sind es, die dem Lamm folgen, wo immer es hingeht. Diese wurden erkauft von den Menschen als Erstlingschaft für Gott und das Lamm. [5] Und in ihrem Munde wurde kein Trug gefunden; denn sie sind fleckenlos. [6] Und ich sah einen anderen Engel fliegen im Mittelhimmel, welcher ein ewiges Evangelium zu verkündigen hatte über die Bewohner der Erde und über alle Nationen und Stämme und Zungen und Völ-

lischer Klarheit das Bild des Lammes und seiner Auserwählten: „eine kleine Oase des Friedens mitten im Sturm" (Haweis 188). **1** ***Ich sah, und siehe, das*** (Artikel nach ℵAC zu lesen) ***Lamm*** aus 5 6 ***stand auf dem Berge Zion***, wie IV Esr 13 35 (vgl. auch IV Esr 2 42) der Messias auf dem Berge Zion erscheint, die verlorenen zehn Stämme sammelnd. Von der Zahl 144000 weist kein Artikel auf 7 4 zurück; im übrigen s. zu 13 16. Zu **2** vgl. 1 15 19 6. Die 144000 (Sp 144, dagegen nach B. Ws 486, Sw 178 die Engel) ***singen*** **3** zu den Zithern ***ein*** (AC haben: wie ein) ***neues Lied*** (5 9), welches ***niemand lernen konnte***, wie 5 3 niemand das Buch öffnen konnte, ***als die hundertvierundvierzigtausend*** (vgl. 2 17 19 12), ***die von der Erde Erkauften***, s. zu 5 9. **4** ***Diese sind es, die sich mit Weibern nicht befleckt haben*** (Lev 15 18); ***denn sie sind jungfräulich***, also christliche Asketen (Bsst 381, Pfl II 318 416, nicht nur geschlechtlich Keusche im allgemeinen, wie zuletzt Sw 179), s. zu Mt 19 12; möglicherweise auch tadellose Gemeindemitglieder, wie Epiphanius, Haer. 30 2, von den Ebjoniten bemerkt, dass sie τὰ αὐτῶν συγγράμματα πρεσβυτέροις καὶ παρθένοις γράφουσιν. ***Diese folgen dem*** sie führenden (7 17) ***Lamme nach, wo immer es hingeht***, also auch in den Tod, Mt 10 38 16 24 25 I Pt 2 21; s. zu Joh 21 19. ***Diese wurden erkauft von den Menschen***, aus der Menge der unter die Sünde verkauften Menschheit erlöst, ***als Erstlingschaft für Gott***, eine Gott geweihte Gabe (Hbr 12 23) und jungfräuliche Elite, im Unterschiede von 7 1–8. Vgl. über παρθένος Rückert, ThQ 1887 S. 105—132. **5** ***Und in ihrem Munde wurde kein Trug gefunden*** nach Ps 32 2 Jes 53 9 Zph 3 13 Mal 2 6; vgl. I Pt 2 22 Joh 1 47. ***Denn sie sind fleckenlos*** wie Opferlämmer I Pt 1 19 Hbr 9 14; also ist die ἀπαρχή 4 speziell Erstlingsopfer (Sp 148 397). Zum Ganzen s. Bsst 382 f.

Das Gericht. 14 6–20. **6** ***Ich sah einen andern*** (aber ἄλλον fehlt ℵB Orig.; und wie ist es zu beziehen?) ***Engel fliegen im Mittelhimmel***, wo 8 13 schon der als Adler dargestellte Engel geflogen war, ***welcher ein ewiges*** (I Pt 1 25) ***Evangelium*** (so heisst nach 10 7 der ewige Rat Gottes bezüglich der Endschicksale der Welt) ***zu verkündigen*** (εὐαγγελίσαι abhängig von ἔχοντα wie Joh 16 12) ***hatte über die Bewohner*** (hier im malerischen

ker, 7 indem er mit lauter Stimme sprach: fürchtet Gott und gebt ihm
Ehre, denn gekommen ist die Stunde seines Gerichtes, und betet den
an, der gemacht hat den Himmel und die Erde und das Meer und
Wasserquellen. 8 Und ein anderer, zweiter Engel folgte und sprach:
gefallen, gefallen ist die grosse Babylon, welche mit dem Zornwein ihrer
Unzucht alle Völker getränkt hat. 9 Und ein anderer, dritter Engel
folgte ihnen und sprach mit lauter Stimme: wenn jemand das Tier
anbetet und sein Bild und den Stempel empfängt auf seiner Stirne oder
auf seiner Hand, 10 der soll auch trinken von dem Zornwein Gottes,
der unvermischt eingeschenkt ist im Becher seines Grimmes, und er
wird gequält werden in Feuer und Schwefel vor heiligen Engeln und
vor dem Lamm. 11 Und der Rauch ihrer Qual steigt auf von Ewig-

Gegensatze zum fliegenden Engel καθήμενοι statt, wie sonst, κατοικοῦντες) *der Erde und über alle Nationen und Stämme und Zungen und Völker* (5 9 7 9 10 11 11 9 13 7), **7** *indem er mit lauter Stimme* (5 2) *sprach* wie 10 6 15 4 Act 4 24 14 15 Ps 146 6 Dtn 32 3. Also eine letzte, unmittelbar vor der Endkatastrophe hergehende, Einladung an alle Völker, der wahren Gottesverehrung im Gegensatz zu dem Tierkultus sich anzuschliessen. Die damit in Aussicht gestellte Errettung rechtfertigt den Ausdruck „Frohbotschaft“. Die Zählung der Engel **8** mit Bezug auf 6 9; zur *grossen Babylon* vgl. 16 19 17 5 nach Dan 4 27, zum übrigen 17 4 18 3. Wie einst die im Götzendienst versunkene Weltstadt Babel das Volk Gottes geknechtet und misshandelt hat, so tut jetzt Rom, daher Babel-Rom I Pt 5 13 Apk Bar 67 7 Sibyll. V 143 159. Aber wie über das alte Babel Gottes Gericht ergangen ist, so steht es auch über das neue bevor und wird hier und 18 2 im Anschlusse an Jes 21 9 Jer 51 8 gefeiert, als hätte es sich schon vollzogen. Mit „Zornwein“ tränkt Jer 25 15–17 27 28 49 12 Ez 23 31 Ps 75 9 Phr 4 21 Gott selbst die Völker, so dass sie trunken werden von seinem Grimm. Der Zornwein ist zugleich ein Glutwein (vgl. θυμός Job 6 4), der die ihn Trinkenden sinnlich erregt (vgl. Hos 7 5 θυμοῦσθαι ἐξ οἴνου). Ein Becher voll solchen Weines ist Jer 51 7 Babel in Gottes Hand. „Von ihrem Weine haben die Völker getrunken, darum sind die Völker rasend geworden“, so namentlich auch Jerusalem Jes 51 17 21, vgl. Sach 12 2 Ps 60 5. Hier besteht die Raserei der Völker in der mit der röm. Weltmacht getriebenen Hurerei, d. h. Abgötterei 17 2 4 5. Dafür wird aber jener „Zornbecher“ zuletzt 16 19 der Weltmacht selbst gereicht. Insofern hat hier Vermischung verschiedener Bilder statt (dW). Was in der Hand Gottes ein Zornwein ist, ist in der Hand der Babel ein berauschender Trank (Bsst 385). **9** *Und ein anderer, dritter Engel folgte ihnen* (A hat αὐτῷ) *und sprach mit lauter Stimme: wenn jemand das Tier anbetet* (13 12) *und sein Bild* (13 14 15) *und den Stempel empfängt auf seiner Stirne oder auf seiner Hand* (13 16), **10** *der soll auch*, wie die grosse Hure selbst, *trinken von dem Zornwein Gottes* (s. zu 8), *welcher*, mit Wasser *unvermischt*, unverdünnt, ungemildert (οἶνος ἄκρατος Ps 75 9 Ps Salom. 8 15), *eingeschenkt ist* (οἶνον κεραννύναι heisst freilich eigentlich Wein mischen, dann aber überhaupt Wein zum Trinken zurechtmachen, einschenken, also Oxymoron) *im Becher seines Grimmes* (Jes 51 22 Ps 75 9), *und er wird gequält werden in Feuer und Schwefel vor den* (d. Artikel fehlt ℵCP) *heiligen Engeln* (den Gerichtsbeisitzern) *und vor dem Lamme*. Der **11** aufsteigende *Rauch ihrer*, aller die im Falle 10 sind, *Qual*

keit zu Ewigkeit, und sie haben keine Ruhe Tag und Nacht, welche
das Tier und sein Bild anbeten, und wer den Stempel seines Namens
empfängt. 12 Hier ist die Geduld der Heiligen, welche die Gebote Got-
tes und den Glauben Jesu halten. 13 Und ich hörte eine Stimme vom
Himmel sprechen: schreibe: selig die Toten, die im Herrn sterben,
von nun an. Ja, sagt der Geist: sie sollen ruhen von ihren Mühen;
denn ihre Werke folgen ihnen nach. 14 Und ich sah, und siehe eine
weisse Wolke, und auf der Wolke sass einer gleich eines Menschen
Sohn, der hatte auf seinem Haupt eine goldene Krone und in seiner
Hand eine scharfe Sichel. 15 Und ein anderer Engel ging heraus aus
dem Heiligtum und schrie mit lauter Stimme dem zu, der auf der
Wolke sass: sende deine Sichel aus und ernte, denn gekommen ist die
Stunde, zu ernten, denn die Ernte der Erde ist dürr geworden. 16 Und
der auf der Wolke Sitzende warf seine Sichel über die Erde, und die

---

aus Jes 34 9 10, zu verstehen nach 18 9 18 19 3 20 10. ***Sie haben keine Ruhe Tag und Nacht***, ein höllisches Gegenbild der Cherube 4 8: sie, ***welche das Tier und sein Bild anbeten:*** zeitloses Präsens wie 11 18 12 10. **12** ***Hier ist***, gilt ***die Geduld der Heiligen*** (13 10), ***welche die Gebote Gottes und den Glauben Jesu*** (= an Jesus s. zu 2 13) ***halten***. Der Qual der Verdammten gegenüber soll der Seher **13** das liebliche Los der im Glauben Entschlafenen preisen. ***Selig die Toten, die im Herrn*** (die paul. Formel) ***sterben*** (I Kor 15 18 I Th 4 16), selig nämlich ***von nun an***, da der Kampf begonnen hat aber auch der Lohn nicht mehr verzieht 11 18. Doch kann man das ἀπάρτι auch, was bei seiner Stellung vielleicht näher liegt, mit ἀποθνήσκοντες verbinden: die in dem grossen, nunmehr beginnenden, Kampfe das Martyrium Erleidenden (Züllig. Bsst 386. Sw 187. J. Ws, Schriften 143). ***Ja, sagt*** in Bestätigung der Himmelsstimme ***der Geist*** (vgl. 2 7 und die andern Briefschlüsse), ***sie sollen ruhen*** (ἵνα hängt von λέγει ab, Bsst 387) ***von ihren Mühen; denn*** (א AC, gegen rec. δέ) ***ihre Werke folgen ihnen nach***, um mit ihnen vor Gericht zu erscheinen und für sie zu zeugen (B. Ws 489, Bsst 387. Parallelen aus nichtchristlichen Kreisen bei E. Maass, Orpheus 1895 S. 217 f.); weitere ἔργα brauchen nicht mehr getan zu werden: daher ἀνάπαυσις = κατάπαυσις Hbr 4 9, Baxters „ewige Ruhe der Heiligen". Der Seher sieht **14** ***eine weisse Wolke*** (Mt 17 5), ***und auf der Wolke sass einer gleich eines Menschen Sohn*** (s. zu 1 13), ***der hatte eine goldene Krone auf seinem Haupt*** (Ps 21 4) ***und in seiner Hand eine scharfe Sichel:*** das Lamm verwandelt sich also jetzt in den Richter, und auf die dreifache Ankündigung des Gerichts folgt es endlich selbst im Bilde einer Ernte wie Mt 13 39–41. **15** ***Ein anderer Engel***, entweder, weil der Messias selbst einem Engel gleicht Hen 46 1 (Sp 155, Bsst 388; s. NtTh I 468), oder im Unterschiede von den drei Gericht ankündigenden Engeln (B. Ws 490, Sw 188 f.), ***ging aus dem Heiligtum*** (vgl. 17 11 19) ***hervor und schrie***, offenbar in göttlichem Auftrag: ***sende deine Sichel aus und ernte*** (s. zu Mc 4 29); ***denn die Ernte der Erde ist dürr geworden***, bereits überreif. Nach Mt 9 37 Joh 4 35–38 könnte hier in Analogie zu I Th 4 17 zunächst an die Sammlung der Gerechten gedacht sein (Bengel, Storr, Hofmann, Ebr, Alford, Bruston, Les origines 6), so dass erst die Weinernte 17–20 das wirkliche Gericht brächte. Aber die Vereinigung beider Bilder in der Grundstelle Jo 3 18, bzw. 4 13, weist auf Einheit-

Erde wurde abgeerntet. [17] Und ein anderer Engel ging heraus aus dem Heiligtum im Himmel, der hatte ebenfalls eine scharfe Sichel. [18] Und ein anderer Engel kam hervor aus dem Altar, der hatte Macht über das Feuer und schrie mit lauter Stimme dem zu, der die scharfe Sichel hatte: sende deine scharfe Sichel aus und schneide die Trauben vom Weinstock der Erde, denn seine Beeren sind reif geworden. [19] Und es warf der Engel seine Sichel auf die Erde und schnitt den Weinstock der Erde und warf in die grosse Zorneskelter Gottes. [20] Und die Kelter ward getreten ausserhalb der Stadt, und Blut ging aus der Kelter hervor bis an die Zügel der Pferde eintausendsechshundert Stadien weit.

XV [1] Und ich sah ein anderes grosses und wunderbares Zeichen im Himmel: sieben Engel, welche die sieben letzten Plagen

lichkeit des der Doppelernte zu Grunde liegenden Gedankens. Das „Werfen“ der Sichel soll übrigens nicht besagen, dass dieselbe das Mähen selbst besorgen müsse, sondern entspricht dem hebräischen שָׁלַח = πέμπειν und βάλλειν (Sp 432). Der *andere Engel* **17** hat die entsprechende Weinernte zu besorgen und bildet insofern eine Parallele zum Messias. **18** Wieder ***ein anderer Engel kam hervor aus dem Altar*** (nach 8 3 scheint der Rauchaltar gemeint, daraus schon 9 13 eine Stimme ertönte), ***der hatte Macht über das Feuer*** (dies führt gegenteils auf den Jes 6 6 beständig brennenden Brandopferaltar, Bsst 389) ***und schrie mit grosser Stimme: sende deine scharfe Sichel aus,*** wie 15. Das τὸν μέγαν **19** ist einfacher Sprachfehler. Der ***Zorneskelter Gottes*** (19 15) liegt das Bild des göttlichen Keltertreters Jes 63 2 3 zu Grunde. Man kelterte im Weinberg: also **20** ***ausserhalb der Stadt*** Jerusalem eine Feldschlacht, die grosse Entscheidungsschlacht des at. Gerichtsbildes (19 19). Das „Tal des Gottesgerichts“ Jo 4 12 14, bzw. 3 17 19, scheint hier in der Nähe Jerusalems zu suchen; ähnlich Sach 14 4 Dan 11 45 Sib. III 663 f. IV Esr 13 35 Apk Baruch 40 1 (Sp 435). Doch s. zu 16 16. ***Und Blut*** (vgl. das Bild vom Traubenblut Gen 49 11 Dtn 32 14) ***ging aus von der Kelter bis*** herauf ***an die Zügel der Pferde eintausend sechshundert Stadien,*** also ungefähr vierzig geographische Meilen weit; s. zu Joh 6 19. Von Tyrus bis zu der ägyptischen Grenze zählt des Antoninus Itinerarium 1664 Stadien, und nach Hieronymus betrug die Länge Palästinas 160 röm. Meilen = 1280 Stadien. Aber die angegebene Länge entspricht auch dem Meerbusen von Sues, und an das rote Meer Act 7 36 Hbr 11 29 erinnert 15 2 3. Wahrscheinlich ist unsere Zahl ähnlich aus vier (Zahl der Weltgegenden und Winde) erwachsen, wie 144000 aus zwölf (Dstd). Die Schilderung vom grossen Blutstrom (vgl. Dtn 32 42) hat ihre Parallele in Hen 100 3, wo das Ross bis an die Brust im Blute der Sünder geht, und in der talmudischen Angabe über die Eroberung von Bether (Warnitz, JpTh 1889 S. 478—480. Schr I [3 4] 695).

Die sieben Zornschalen. 15 1–16 21. Der ursprüngliche Schematismus, zu welchem schon das vorige Kp teilweise zurücklenkt (Dstd 454, Wzs [2]490), taucht deutlich wieder auf in der, nach einleitendem (wie 8 2–5 die Posaunengruppe einleitet) Jubel im Himmel 15 1–4 sich entwickelnden, Gruppe der Zornschalen. ***Ein anderes Zeichen im Himmel*** **1**, wie 12 1 3, betrifft ***sieben Engel*** 17 1 mit ***sieben Plagen*** (Lev 26 18 21 24 28). „Letzte“ heissen diese im Gegensatze zu ταῖς πληγαῖς ταύταις 9 20: ***denn darin vollendete sich*** (10 7) ***der Zorn Gottes,*** d. h., da das 16. Kp die Zorngerichte

hatten; denn darin vollendet sich der Zorn Gottes. 2 Und ich sah wie ein gläsernes Meer mit Feuer gemengt, und die Sieger an dem Tier und an seinem Bild und an der Zahl seines Namens standen an dem gläsernen Meer mit Zithern Gottes. 3 Und sie singen das Lied des Moses, des Knechtes Gottes und das Lied des Lammes und sprechen: gross und wunderbar deine Werke, Herr, Gott, Allbeherrscher! gerecht und wahrhaftig deine Wege, du König der Völker. 4 Wer fürchtet sich nicht, Herr, und preist deinen Namen? denn du allein bist heilig; denn alle Völker werden kommen und vor dir anbeten, weil deine Rechttaten offenbar geworden sind. 5 Und hiernach sah ich, und geöffnet wurde das Heiligtum des Zeltes des Zeugnisses im Himmel, 6 und die sieben Engel, welche die sieben Plagen hatten, kamen hervor aus dem Heiligtum, angetan mit reiner glänzender Leinwand und gegürtet um die Brust mit goldenen Gürteln. 7 Und eines der vier Wesen gab den sieben Engeln sieben goldene Schalen gefüllt mit dem Zorne Gottes, welcher lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit. 8 Und das Heiligtum ward voll Rauch von der Herrlichkeit Gottes und von seiner Macht, und

---

keineswegs abschliesst: mit ihnen kommt der Zorn Gottes zu seinem Ende (Bsst 392). **2** ***Ich sah*** etwas ***wie ein gläsernes Meer*** (4 6), ***mit Feuer gemengt,*** vom Zorn Gottes durchglüht, ***und die Sieger*** (in dem Blutbad 14 20?) ***an*** (wörtlich „aus“: die Macht andeutend, aus welcher der Sieg befreite) ***dem Tier und an seinem Bild*** (13 15) ***und an der Zahl seines Namens*** (13 17), also die den Kaiserkult 16 2 verweigert hatten, wie 12 11, standen ***an*** (J. Ws, Schriften 144) oder auf (Wzs, Sw 195) ***dem gläsernen Meer mit Zithern Gottes*** (5 8 14 2). **3** ***Sie singen das Lied des Moses, des Knechtes Gottes*** (Ex 14 31 Num 12 7 Jos 14 7 22 5), das Danklied für den Durchgang durch das Meer Ex 15 1–21 oder das Lied Dtn 32 (das Folgende enthält Reminiszenzen an beide), ***und das*** die entsprechende Erlösung aus der Sündenmacht feiernde ***Lied des*** (nicht: vom) ***Lammes,*** vielleicht 5 9 10 12 13 (Vlt, Streitschrift 38), ***und sprechen: gross und wunderbar*** sind ***deine Werke*** (Ps 111 2 139 14), ***Herr, Gott, Allbeherrscher! gerecht und wahrhaftig*** (s. zu 16 7) sind ***deine Wege*** (Dtn 32 4 Ps 145 17), ***du König der Völker*** (Sach 14 9; aber statt ἐθνῶν A lesen ℵC αἰώνων). Der Fortgang **4** teils nach Jer 10 7, welche Stelle aber in LXX fehlt, teils genau nach Ps 86 9 LXX: ***alle Völker*** sollen φοβούμενοι τὸν θεόν werden. Die beiden ersten ὅτι-Sätze sind koordiniert, der dritte subordiniert (Bsst 394). Bezüglich der ***Rechttaten*** s. zu 19 8. Jetzt erst 15 5–16 1 treten die 1 einleitungsweise als Inhalt des Gesichts bezeichneten Engel wirklich auf. **5** ***Hiernach sah ich, und geöffnet wurde,*** wie freilich schon einmal 11 19 geschehen war, ***das Heiligtum des Zeltes des Zeugnisses***, d. h. der Stiftshütte (13 6) ***im Himmel***, nach deren Vorbild die irdischen Heiligtümer gefertigt sind (Hebr 8 5). **6** ***Die sieben Engel kamen hervor***, sind freilich schon 1 sichtbar und gegenwärtig, ***aus dem Heiligtum,*** wie Priester ***angetan mit reiner, glänzender Leinwand*** (darauf weisen die Parallelen 1 13 4 4 7 9 13 17 4 18 16 19 8 14, aber auch Ez 9 2, während die LA λίθον AC wohl einen alten Schreibfehler darstellt; doch vgl. Ez 28 13 und s. Nestle, Einführung in d. griech. NT[2] 263). **7** ***Eines von den vier Wesen*** (4 6–8) ***gab Schalen, gefüllt mit dem Zorn Gottes*** (Ez 22 31), ***welcher lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit*** (4 9). **8** ***Und das Heiligtum***

niemand konnte in das Heiligtum eingehen, bis die sieben Plagen der
sieben Engel vollendet waren. **XVI** [1] Und ich hörte eine laute Stimme
aus dem Heiligtum zu den sieben Engeln sagen: geht und giesset die
sieben Schalen des Zornes Gottes auf die Erde aus. [2] Und der erste
ging fort und goss seine Schale auf die Erde aus; und es kam böses
und arges Geschwür über die Menschen, die den Stempel des Tieres
hatten und die sein Bild anbeteten. [3] Und der zweite goss seine Schale
auf das Meer aus; und es ward Blut wie von einem Toten, und jedes
lebendige Wesen starb, was im Meere war. [4] Und der dritte goss seine
Schale auf die Flüsse und Wasserquellen aus; und es ward Blut. [5] Und
ich hörte den Engel der Wasser sagen: gerecht bist du, der ist und
der war, heilig, weil du solches gerichtet hast; [6] denn Blut von Heili-
gen und Propheten haben sie vergossen, und du hast ihnen Blut zu
trinken gegeben: sie sind es wert. [7] Und ich hörte den Altar sprechen:
wahrlich, Herr, Gott, Allbeherrscher, wahrhaftig und gerecht sind deine
Gerichte. [8] Und der vierte goss seine Schale auf die Sonne aus; und
es ward ihr gegeben, die Menschen zu versengen mit Feuer. [9] Und
die Menschen wurden versengt mit gewaltiger Hitze und lästerten den

ward voll Rauch (Ex 19 18 Jes 6 4, vgl. Jes 65 5) ***von der*** die göttliche Gegenwart verkündigenden ***Herrlichkeit Gottes und von seiner Macht*** (Ez 10 4), ***und niemand konnte in das Heiligtum eingehen*** (Ex 40 34 35 I Reg 8 10 11), ***bis die sieben Plagen der sieben Engel vollendet waren:*** der Richter bleibt unnahbar, bis sein Zorn sich entladen hat. 16 **1** erhalten die Engel von einer Stimme aus dem himmlischen Heiligtum (nach 15 8 der Gottes) den Befehl, ihres Amtes zu walten: ***giesset die sieben Schalen des Zornes Gottes*** (15 7) ***auf die Erde aus*** (Jer 10 25 Zph 3 8); dieselben erinnern einigermassen an die zehn Plagen Aegyptens Ex 7—10; so gleich **2** ***böses und arges Geschwür*** nach Ex 9 9 10 Dtn 28 35; zum übrigen vgl. 13 15—17 14 9.
3 ***Das Meer ward Blut*** und zwar geronnenes, ***wie von einem Toten, und jedes lebendige Wesen*** (Gen 1 30) ***starb:*** Steigerung des Vorganges 8 8 9 nach Ex 7 17–21. Ebenso sind **4** ***die Wasserquellen*** Steigerung von 8 10; es gab also kein Trinkwasser mehr, vgl. 11 6. Aber der Hüter des Wassers **5**, neben dem Feuerengel 14 18 ein wohltätiger Wasserengel (s. zu Joh 5 4), beschwert sich nicht über das Verderben seines Elements, sondern erkennt Gottes Gerechtigkeit an, ***welcher ist und welcher war*** (11 17): ***heilig*** (ὅσιος nur hier und 15 4; hat man mit ℵP den Artikel zu lesen, so ist es Vokativ) bist du, ***weil du solches gerichtet hast*** (6 10, vgl. Joh 17 24). Dafür dass **6** ***sie Blut von Heiligen*** (Christen insgesamt) ***und Propheten*** (hervorragende Klasse, s. zu 1 1) ***vergossen haben*** (18 24 Ps 79 3), ***hast du ihnen Blut zu trinken gegeben***, nämlich durch Verwandelung des Wassers; ***sie sind es wert*** (3 4). **7** Der Seher vernimmt den 14 18 (vgl. 9 13) aus dem *Altar* Redenden, welcher Macht über das Feuer des Altars hat und darum gleichsam als Genius des Opfers mit dem Altar identisch ist (Sp 433 f.); doch hat man vielleicht auch daran zu denken, dass sich 6 9—11 8 3 die Märtyrer unter dem Altar befinden (Bsst 396). Die Worte lauten wie 6 10 15 3 19 2 Ps 19 10. Als wahrhaftig erweisen sich die Gerichte, weil Gott sein Wort gehalten hat (15 3 19 2 21 5 22 6). ***Die Menschen*** **9** ***wurden mit grosser Glut geglüht und lästerten den Namen Gottes***, vgl. 13 6, zum übrigen 9 20 21 11 13; der 14 7

Namen Gottes, welcher die Vollmacht hat über diese Plagen, und taten
nicht Busse, ihm Ehre zu geben. [10] Und der fünfte goss seine Schale
auf den Thron des Tieres aus; und sein Reich ward verfinstert, und
sie zerbissen sich ihre Zungen vor der Pein [11] und lästerten den Gott
des Himmels wegen ihrer Pein und wegen ihrer Geschwüre und taten
nicht Busse von ihren Werken. [12] Und der sechste goss seine Schale
auf den grossen Fluss Euphrat aus; und sein Wasser vertrocknete,
damit der Weg bereitet werde den Königen von Aufgang der Sonne.
[13] Und ich sah aus dem Munde des Drachen und aus dem Munde des
Tieres und aus dem Munde des falschen Propheten drei unreine Geister
hervorgehen wie Frösche. [14] Denn es gibt Geister von Teufeln, die Zei-
chen tun, welche ausgehen zu den Königen des ganzen Erdkreises, sie
zu sammeln zum Kriege des grossen Tages Gottes, des Allbeherrschers.
[15] Siehe ich komme wie ein Dieb; selig, welcher wacht und seine Klei-
der bewahrt, damit er nicht nackt wandele und man seine Schande
sehe. [16] Und sie brachten sie zusammen an den Ort, der auf hebräisch

15 4 beabsichtigte Erfolg trat also nicht ein. Zum ***Thron des Tieres*** **10** vgl. 13 2. ***Sein Reich ward verfinstert***, wie 8 12 9 2 nach Ex 10 22 Jes 8 22, ***und sie zerbissen sich ihre Zungen vor der Pein***, die ja nicht von der Angst vor der Finsternis allein herrühren kann, daher **11**: ***und lästerten den Gott des Himmels*** (11 13) ***wegen ihrer Pein und wegen ihrer***, schon 2 erwähnten, ***Geschwüre und taten nicht Busse von ihren Werken***, vgl. 2 21.

Die Vorstellung **12** vom Weg der parthischen Könige (Vlt, Offbg 101. Bsst 397. Sw 205 f. 208) durch ***den grossen Strom Euphrat*** (9 14) scheint auf 19 19 vorzuweisen (B. Ws 496) und ist gebildet nach Jos 3 13–17 Jes 11 15 16 44 27 51 10; vgl. IV Esr 13 43–47 (Vlt, Offenbg 101). Bezüglich ***des falschen Propheten*** **13** s. zu 13 11. ***Drei unreine Geister***, im Gegensatz zu den drei Engeln, erscheinen als ***Frösche***, vgl. Ex 8 1 2. Dazu merkt der Verfasser **14** an: ***Denn es gibt Geister von Teufeln***, als Engel des Drachen zu denken 12 9, ***die*** so gut wie ihre Meister ***Zeichen tun*** (13 13), ***welche*** in unserem Falle ***ausgehen zu den Königen des ganzen Erdkreises*** (12 kamen diese Könige nur von einer Weltgegend), ***sie zu sammeln zum Krieg des grossen Tages*** (der Entscheidung) ***Gottes, des Allbeherrschers***; vgl. I Reg 22 21–23. Solches Vorgehen der Geister zum Entscheidungskampf gegen Gott veranlasst den Verfasser, sich und seine, einer letzten Versuchung entgegensehenden (Mt 24 24), Leser zu erinnern an das Trost- und Mahnwort **15**, vgl. 3 3 11 22 7 12 20. ***Selig*** ist, ***welcher wacht*** (Lc 12 37) ***und seine Kleider bewahrt, damit er nicht nackt wandle***, in ungeeignetem Zustande überrascht werde, ***und man seine Schande sehe*** (3 18); vgl. Resch, Agrapha[1] 310 f. Ropes, Die Sprüche Jesu 1896 = TU XIV 2 S. 143. Nach dieser Zwischenbemerkung geht **16** auf 14 zurück, συνήγαγεν auf δαιμόνια als Subjekt; ***hebräisch*** wie 9 11. ***Harmagedon*** ist zusammengesetzt aus הַר (nicht עָר = עִיר wie Hgf, Einl. 440 oder אֶרֶץ wie Vlt, Offenbg 103 wollen) und מְגִדּוֹן (so zuletzt Sw 209). Hiernach erfolgt die Entscheidungsschlacht nicht bei Jerusalem, wie 14 20, sondern im Gebirge bei Megiddo (oder vielmehr in der benachbarten grossen Ebene Esdrelon, aber vgl. die „Berge Israels" Ez 38 8 21 39 2 4 17), wo Barak und Debora den Sisera geschlagen haben Jdc 5 19; daher auch Jdc 5 20 („vom Himmel ward gestritten, die Sterne kämpf-

Harmagedon heisst. [17] Und der siebente goss seine Schale aus auf die Luft; und es ging aus eine laute Stimme aus dem Heiligtum vom Thron her also: es ist geschehen. [18] Und es geschahen Blitze und Stimmen und Donner, und ein grosses Erdbeben geschah, dergleichen nicht geschehen ist, seitdem ein Mensch auf der Erde war, ein solches Erdbeben, so gross. [19] Und die grosse Stadt zerfiel in drei Teile, und die Städte der Völker fielen. Und der grossen Babylon ward gedacht vor Gott, ihr den Kelch des Zornweines seines Grimmes zu geben. [20] Und alle Inseln flohen, und Berge wurden nicht mehr gefunden. [21] Und grosser Hagel wie Pfundstücke kommt vom Himmel herab auf die Menschen. Und die Menschen lästerten Gott wegen der Plage des Hagels, denn gross ist seine Plage gar sehr.

XVII [1] Und es kam einer von den sieben Engeln, welche die sieben

ten gegen Sisera") der Katastrophe 19$_{11\ 14}$ entspricht (Sp 169 354 403 f.). Ebendaselbst empfing zwar auch der „gute König" Josias, die Hoffnung Israels, die Todeswunde II Reg 23$_{29\ 30}$ II Chr 35$_{22}$: daher Sach 12$_{11}$ „die Klage im Blachfeld Megiddos". Das berechtigt aber noch nicht, der Beziehung auf ein so bekanntes Schlachtfeld das gematrische Kunststück der Deutung auf Rom (Ew) vorzuziehen (der Zahlwert der Buchstaben רומה הגדולה ist gleich dem von אר מגדון 304). Schwerwiegender ist das Bedenken, dass es kein Gebirge von Megiddo gibt; man hat deshalb auch hier das Vorhandensein einer alten unverstandenen Tradition vermutet (Gk, Schöpfg u. Chaos 263—266 388$_{2}$. Pfl II 320. Bsst 399. Cheyne, EB I 310 f.; Jensen, Rhein. Museum 1894 S. 49 vergleicht den babylonischen Götternamen Γεσεμιγαδων). Zu **17** vgl. 8$_{3}$ 11$_{19}$ 15$_{5}$. ***Es ist geschehen***, wie 21$_{6}$ Lc 14$_{22}$, nämlich was $_{1}$ befohlen war. Jetzt stehen wir mithin vor dem wirklichen Abschluss der Geschichte und haben keine neue Entfaltung weiterer Hebdomaden mehr zu erwarten. **18** ***Es geschahen Blitze und Stimmen und Donner,*** wie 4$_{5}$, ***und ein grosses Erdbeben,*** wie 8$_{5}$ 11$_{19}$, ***dergleichen nicht geschehen ist, seitdem ein Mensch auf der Erde war*** (Dan 12$_{1}$), ***ein solches Erdbeben, so gross,*** also grösser noch als das 11$_{13}$ geschilderte, davon nur der zehnte Teil Jerusalems einfiel (gegen B. Ws 498 f., der beide Erdbeben zusammenlegt). ***Die grosse Stadt*** **19** ist Rom (Bsst 400, Sw 211, dagegen Jerusalem wegen 11$_{8\ 13}$ nach B. Ws 498. J. Ws 122 f.; Schriften 146). Zur Erklärung des nach Jes 30$_{25}$ dichterisch entworfenen Zukunftbildes langen einzelne geschichtliche Erdbeben, die sich nachweisen lassen, nicht aus. Auffallender ist, dass erst nach Erwähnung des Vollzugs des Gerichts die Vorbedingung desselben an die Reihe kommt: ***der grossen Babylon*** (14$_{8}$) ***ward gedacht vor Gott*** (18$_{5}$), ***ihr den Kelch des Zornweines seines Grimmes zu geben*** (14$_{10}$). Zu **20** vgl. 6$_{14}$ 20$_{11}$. Mit den $_{2}$ erwähnten Geschwüren bildet **21** der ***wie Pfundstücke auf die Menschen*** fallende Hagel Ex 9$_{18-25}$ die vierte ägyptische Plage. Während aber Jerusalem sich bekehrte 11$_{13}$, schliesst das Gesicht mit konstatierter Unbussfertigkeit der Heiden. Die Welt ist somit reif zum Gericht. Zur kritischen Behandlung des Kp 16 s. Bsst 401 f.

Die Weltstadt und ihr Untergang. 17$_{1}$—18$_{24}$. Das Bild des Weibes 17$_{1-6}$ ist teils ein Ergänzungsstück zum Tier 13$_{1-8}$, teils ein Gegenbild zu dem Weib 12$_{1-6}$. **1** ***Einer von den*** 15$_{1}$ aufgetretenen ***sieben Engeln redete mit mir und sprach,*** wie 21$_{9}$: ***komm her, ich will dir das***

Schalen haben, redete mit mir und sprach: komm her, ich will dir das
Gericht der grossen Hure zeigen, welche auf vielen Wassern sitzt, 2 mit
welcher die Könige der Erde gehurt haben, und trunken wurden die Be-
wohner der Erde von dem Wein ihrer Hurerei. 3 Und er brachte mich im
Geist in eine Wüste, und ich sah ein Weib sitzen auf einem scharlachfar-
benen Tier voll Namen der Lästerung mit sieben Häuptern und zehn Hör-
nern. 4 Und das Weib war in Purpur und Scharlach gekleidet und über-
goldet mit Gold und Edelstein und Perlen und hatte einen goldenen Becher
in seiner Hand voll Greuel und die Unreinigkeiten seiner Hurerei. 5 Und
auf seiner Stirn war ein Name geschrieben, ein Geheimnis: Babylon, die
grosse, die Mutter der Huren und der Greuel der Erde. 6 Und ich sah
das Weib trunken von dem Blut der Heiligen und von dem Blut der

schon 16 19 in gewissem Zusammenhange angedeutete ***Gericht der grossen Hure*** jetzt in seinen Einzelheiten ***zeigen.*** Zur Bezeichnung einer Stadt als πόρνη vgl. Na 3 4 Jes 23 16 17 1 21; wenig besagt die von Vlt, Offenbarung 63 beigebrachte religionsgeschichtliche Parallele. Die auf Rom nicht passende Angabe: ***welche auf vielen Wassern sitzt,*** erklärt sich aus Jer 51 13, wo Babel am Euphrat so beschrieben wird (vgl. die Erklärung 15). Zu **2**: ***mit welcher die Könige der Erde gehurt haben,*** vgl. 14 8 18 9 Na 3 4. **3** ***Und er brachte mich im Geist*** (4 2, nicht: im Sturmwind, Sp) ***in eine Wüste,*** wie 21 10 auf einen Berg: vgl. die Ueberschrift der Weissagung von Babels Zerstörung Jes 21 1 „Ausspruch über die Wüste am Meer“: Hinweis auf die bevorstehende Verwüstung 16 (Dstd). Scharlachfarbig (nicht etwa feuerrot, s. zu 12 3; also Hinweis nicht auf Blutgier, sondern auf Reichtum, Macht und Ueppigkeit, Sp, Bsst 403, Sw 215, vgl. 18 12 16, aber Mt 27 28 ist es auch Farbe des römischen Soldatenmantels) ist weniger das Tier selbst, als wohl die Decke, darauf das Weib sitzt; vgl. zur ganzen Anschauung die Selene auf dem Gigantenfries von Pergamus sowie die Bemerkungen von Gk, Schöpfung und Chaos 365. Durch ***voll der Namen der Lästerung,*** wie 13 1 die sieben Häupter des Tieres, wird das zunächst artikellos eingeführte θηρίον nachträglich mit dem aus 13 1–8 bekannten Tier identifiziert: ***es hatte*** demgemäss auch ***sieben Häupter und zehn Hörner.*** Die Macht und Herrlichkeit der Welthauptstadt beruht auf dem imperium. **4** ***Das Weib war übergoldet mit Gold und Edelstein*** (Ez 28 13) und ***Perlen*** (18 16), ***und hatte einen goldenen Becher in seiner Hand*** (Jer 51 7) ***voll*** götzendienerischer ***Greuel, und die*** dadurch versinnbildlichten (Dstd) ***Unreinigkeiten*** (Unzuchtssünden) ***seiner Hurerei.*** Will man auch τὰ ἀκάθαρτα τ. π. αὐ. von γέμων abhängig denken (Bsst 404), so hat ein Kasuswechsel stattgefunden. **5** ***Und auf ihrer Stirn,*** dem Stirnband, wie es vornehme röm. Frauen trugen, war ***ein Name geschrieben,*** wie röm. Buhlerinnen ihren Namen veröffentlichen mochten nach Seneca, Contr. 1 2 und Juvenal VI 123. Das μυστήριον (1 20) kann als Apposition zu ὄνομα (vgl. 11 8 πνευματικῶς) oder als Teil der Inschrift gemeint sein. Vielleicht haben wir es auch nur mit einem „Ausrufungszeichen des Apokalyptikers“ zu tun (Bsst 404). Der Name selbst wird dadurch als nur für Eingeweihte verständlich bezeichnet; s. zu 14 8. ***Mutter der Huren*** nach der Accentuation πορνῶν, möglicherweise ist aber πόρνων zu schreiben: Mutter der Hurer, vgl. Jer 50 11 12. Zu **6** vgl. 18 24. Der Seher geriet in grosse Verwunderung, so dass der Engel das Gesehene zum Verständnis bringen musste. Deutung des Gesichts 7–18, zugleich Weiter-

Zeugen Jesu, und ich wunderte mich stark, da ich es sah. 7 Und der Engel sprach zu mir: warum wunderst du dich? Ich werde dir das Geheimnis des Weibes sagen und des Tieres, das es trägt, welches die sieben Häupter und zehn Hörner hat. 8 Das Tier, welches du sahst, war und ist nicht und soll heraufsteigen aus dem Abgrund und ins Verderben gehen. Und es werden sich wundern die Bewohner der Erde, deren Name nicht geschrieben ist im Buche des Lebens seit Begründung der Welt, wenn sie das Tier sehen, dass es war und nicht ist und da sein wird. 9 Hier der Verstand, der Weisheit hat. Die sieben Häupter sind sieben Berge, auf denen das Weib sitzt; und es sind sieben Könige. 10 Die fünf sind gefallen, der eine ist, der andere ist noch nicht gekommen, und wenn er gekommen ist, muss er eine kleine Zeit bleiben. 11 Und das Tier, welches war und nicht ist, ist selbst der

führung der 3 einsetzenden Kombination mit dem 13 1—8 auftretenden Tier. **8** ***Das Tier wird aus dem Abgrunde*** (13 1 aus dem Meere, aber auch die Heuschrecken kommen 9 1—3 aus dem Abgrund und die parthischen Reiter treten, trotzdem dass sie eine geschichtliche Grösse darstellen, 9 17—19 gespensterhaft auf) ***aufsteigen*** (dieses Verschwinden und Wiedererscheinen tritt an die Stelle der geheilten Todeswunde 13 3 12 14) ***und*** nach dieser seiner Wiedererscheinung endgültig ***ins Verderben gehen*** (gegen rec. A ὑπάγει). ***Die Bewohner der Erde*** aber, ***deren Name nicht in dem Buche des Lebens*** (s. zu 3 5) ***seit Begründung der Welt geschrieben ist*** (13 8) werden von Staunen ergriffen werden, ***wenn sie das Tier sehen*** (βλεπόντων κτλ. statt βλέποντες ist nicht Gen. absol. — B. Ws 503, sondern durch den Zwischensatz ὧν κτλ. veranlasst — Bsst 406), ***dass es war und nicht ist und da sein wird.*** **9** ***Hier*** gilt ***der Verstand***, ***der Weisheit hat***, wie 13 18. ***Die sieben Häupter*** bedeuten die Roma septicollis **10** ***und sind*** zugleich auch ***sieben Könige***, welche aber offenbar von den, durch die zehn Hörner repräsentierten, Königen 12—14 verschieden gedacht sind, nämlich als Kaiser nach dem I Pt 2 13 17 I Tim 2 2 vorliegenden Gebrauch des Wortes βασιλεύς. ***Die fünf*** ersten unter ihnen ***sind gefallen***, ***der eine***, also sechste, ***ist***, herrscht im Augenblick, ***der andere***, also siebente, ***ist noch nicht gekommen***, immerhin aber schon in Sicht. Doch auch er kann sich nicht lange halten: ***und wenn er gekommen ist, muss er*** (wie 20 3) nur ***eine kleine Zeit*** (6 11) ***bleiben.*** Hier aber geht des Verfassers Perspektive in die Zukunft zu Ende. Möglich, dass er dem Nachfolger des sechsten Kaisers nur darum eine so kurze Frist bewilligt, weil überhaupt das Ende nahe ist, also als achter Nero rasch wiederkommen soll. Doch s. Einl. II 3. **11** ***Und das*** jetzt ganz mit diesem letzten Herrscher identifizierte ***Tier, welches war und nicht ist, ist selbst der achte und ist*** doch einer ***von den sieben***, wie Act 21 8, war unter ihnen schon einmal da, nämlich als fünfter (Sp 185), ***und geht*** zuletzt ***ins Verderben***, so dass mit ihm auch das Tier selbst untergehen wird.

Jedenfalls sind wir damit in die Zeit nach Nero gewiesen, sofern die Angabe 10 auf Galba (so die Mehrheit der zeitgeschichtlichen Ausl. zuletzt J. Ws, Schriften 147) führt. Dass dann 11 Nero bald nach danielischem Muster als Antityp des Epiphanes nur durch eines der sieben Häupter, bald durch das ganze Tier repräsentiert wird, hat seinen Grund darin, dass in ihm das Wesen des Cäsarenreiches seinen charakteristisch gesteigerten Ausdruck gewonnen hat. Er, der sich als Weltherrscher Attribute Gottes beilegt, dessen Bild auf Münzen geprägt, dessen

achte und ist von den sieben und geht ins Verderben. [12] Und die zehn Hörner, welche du sahst, sind zehn Könige, welche die Herrschaft noch nicht empfangen haben; aber sie empfangen Macht wie Könige eine Stunde lang mit dem Tier. [13] Diese haben einen Sinn und geben ihre Kraft und Macht dem Tier. [14] Diese werden mit dem Lamm streiten, und das Lamm wird sie besiegen; denn es ist Herr der Herren und König der Könige, und die mit ihm sind Berufene und Auserwählte

---

Genius göttlich verehrt wird, ist zugleich durch seine mit wahnwitziger Lust verbundene, in Narrheit übergegangene Grausamkeit zum menschlichen Widerspiel des hl. Gottes, welcher auch „war und sein wird“ (vgl. 1 4 8 4 8 11 17 16 5, dazu die Parodie 17 8 11), geworden und gilt demgemäss als der Widerchrist, gleichsam als des Teufels Messias. Unsere Stelle scheint ihn aber zugleich mit dem achten Kaiser, Domitian, welcher den Heiden ein calvus Nero (Juvenal IV 38), den Christen eine portio Neronis de crudelitate (Tertull. Apol. 5) war, zu vereinerleien, wenn sich freilich auch sonst nirgends eine Spur davon findet, dass man in Domitian den Nero wiedererstanden gesehen hätte. Selbstverständlich konnte nur ein späterer Redaktor sich die Stelle auf solche Weise zurecht legen, indem er dann den sechsten Kaiser, mit Uebergehung der kurzen Regierungen, in Vespasian und den siebten in Titus fand, während im ursprünglichen Entwurf die dämonisch verzerrte Gestalt des wirklichen Nero „aus dem Abgrund“ (s. zu 8) aufsteigt, um an der Stadt, die ihn einst verlassen hat, furchtbare Rache zu nehmen, aber auch den im Erdenleben begonnenen Krieg gegen die „Heiligen“ um so energischer wieder aufzunehmen. S. J. Ws 31—33; Schriften 148, dagegen besonders Bsst 416.

12 Die ***zehn Könige haben die Herrschaft noch nicht empfangen***, werden daher (οἵτινες) nur als Hörner, nicht als Häupter, wie die Kaiser, dargestellt (B. Ws 504), ***aber sie empfangen Macht wie Könige eine Stunde lang mit dem Tier.*** Obwohl diese Hörner aus 13 1 wiederkehren, werden sie nach 16 12 auf die Anführer der Parther gedeutet (dW, Blk, Bsst 408, Wellhausen 28; vgl. auch Löhr 70). Aber veranlasst durch Dan 7 7 20 24 καὶ τὰ δέκα κέρατα αὐτοῦ δέκα βασιλεῖς ἀναστήσονται sind sie zunächst nur „unbekannte Zukunftsgestalten“ als Bundesgenossen des wiederkehrenden Kaisers (Wzs [2] 499 f.). Sollen sie auf eine benannte Grösse gebracht werden, so erinnert man an die Statthalter der Provinzen des Römerreiches im allgemeinen (Ew, Vkm, Hgf, Hsr, B. Ws, Mommsen 522), speziell an die zehn dem Senat zugeteilten Provinzen, deren Prokonsuln jährlich wechselten (daher μίαν ὥραν), während sich die Zahl der kaiserlichen Provinzen in der Zeit von Augustus bis auf Trajan von 12 auf 36 vermehrte (Manchot 158). Schliesslich hat man auch die Deutung auf die Provinzialbeamten mit derjenigen auf kleinere asiatische Fürsten verbunden (Pfl II 323 325 422) oder an letztere allein gedacht (Wieseler 173). Aber wenn einst die mit dem Gang der Dinge nicht einverstandenen Feldherrn nach dem Muster eines Julius Vindex, Galba, Otho und Virginius Rufus sich wider Nero erhoben, wie sofort auch Vitellius und Vespasian wider dessen Nachfolger, so wird jetzt der Welt wohl das umgekehrte Schauspiel in Aussicht gestellt: **13** ***diese*** zehn Zukunftskönige ***haben einen Sinn und geben ihre Kraft und Macht dem Tier***, fallen alle mit dem zurückgekehrten Nero über Rom her. Aber auch noch in einer anderen Richtung herrscht Uebereinstimmung zwischen ihnen, sofern sie **14** ***streiten werden mit dem Lamm, und das Lamm wird sie überwinden; denn es ist Herr der Herren und König der Könige*** (at. Name Gottes 19 16 Dtn 10 17 Ps 136 3 II Mak 13 4), ***und die mit ihm*** sind ***Berufene und Aus-***

und Getreue. [15] Und er spricht zu mir: die Wasser, welche du sahst,
da die Hure sitzt, sind Völker und Massen und Nationen und Zungen.
[16] Und die zehn Hörner, welche du sahst, und das Tier, diese werden
die Hure hassen und werden sie berauben und entblössen und ihr Fleisch
essen und sie mit Feuer verbrennen. [17] Denn Gott hat in ihre Herzen
gegeben, seine Meinung auszuführen und nach Einer Meinung zu handeln
und ihre Herrschaft dem Tier zu geben, bis die Worte Gottes vollendet
sein werden. [18] Und das Weib, welches du sahst, ist die grosse Stadt,
welche die Herrschaft hat über die Könige der Erde. **XVIII** [1] Hier-
nach sah ich einen anderen Engel aus dem Himmel herabkommen mit
grosser Macht; und die Erde ward erleuchtet von seiner Herrlichkeit.
[2] Und er rief mit lauter Stimme und sprach: gefallen, gefallen ist die
grosse Babylon und ist geworden eine Behausung der Teufel und ein
Gefängnis aller unreinen Geister und ein Gefängnis aller unreinen und
verhassten Vögel. [3] Denn von dem Zornwein ihrer Unzucht haben alle
Nationen getrunken, und die Könige der Erde haben mit ihr gehurt,
und die Kaufleute der Erde sind reich geworden von der Kraft ihrer
Ueppigkeit. [4] Und ich hörte eine andere Stimme vom Himmel spre-
chen: gehet heraus, mein Volk, aus ihr, damit ihr nicht teilnehmt an

erwählte und Getreue, welche aber 11 7 13 7 gegenteils als die Ueberwundenen galten; jetzt dagegen erfüllt sich die Verheissung 2 26 27. **15** ***Die Wasser, da die Hure sitzt***, die zu Rom nicht stimmen (s. zu 1), werden von dem Engel nach at. Bildersprache (Jes 8 7 Jer 47 2) auf ***Völker*** u. s. w. (vier Synonyme wie 7 9) gedeutet. In **16** (vgl. 18 8 18) wird entweder wie im Talmud (Weber, Altsynagogale Theologie 349) vorausgesagt, dass Rom durch die Parther untergehen werde, oder es spiegelt sich hier überhaupt nur die Furcht der Welt vor Nero redivivus ab (Sab 30). **17** will die auffallende Uebereinstimmung so vieler Usurpatoren erklären. Die Könige ***geben ihre Herrschaft dem Tier, bis dass die Worte Gottes vollendet*** (10 7), seine Absichten erreicht ***sein werden***. Zum Schlusse wird **18** die Lösung des Rätsels unverhüllt gegeben: ***die grosse Stadt*** also wie 14 8 16 19 18 10.
Es folgt 18 1–3 in Parallele mit 14 8 eine Feier von Babels Fall. Zu 18 **1** vgl. 10 1 20 1 Ez 43 2. Betreffs des Rufes **2** s. zu 14 8. Babel ist ***eine Behausung der Teufel geworden und ein Gefängnis aller unreinen Geister und ein Gefängnis aller unreinen und verhassten Vögel*** nach dem Triumphgesang über Babel Jes 13 19 21 22 21 9 und Edom Jes 34 11–15, vgl. Zph 2 15 Jer 50 39 51 37 Bar 4 35. Aber sollte φυλακή hier nicht vielleicht Wache bedeuten, einen Ort, wo die unreinen Geister und Vögel Nachtwache halten (vgl. Lc 2 8)? **3** ***Denn von dem Zornwein ihrer Hurerei haben alle Nationen getrunken*** (s. zu 14 8), ***und die Könige der Erde haben mit ihr gehurt*** (wie 17 2), ***und die Kaufleute der Erde sind reich geworden von der Kraft ihrer*** zur Befriedigung aller Schätze der Erde bedürfenden ***Ueppigkeit*** nach dem Triumphgesang über Tyrus Ez 27 9–25. Es folgt 4–8 das Siegeslied über Babel nach prophetischen Mustern. Wie Mt 24 16–20 aus Jerusalem, so sollen die Gläubigen **4** aus dem gleichfalls dem Verderben geweihten Rom ausziehen, um ***nicht*** in die Lage zu kommen, sich an ihren Sünden zu beteiligen und ***von ihren Plagen*** einen Anteil zu empfangen nach

ihren Sünden und damit ihr nicht von ihren Plagen empfangt. 5 Denn
ihre Sünden reichten bis zum Himmel, und Gott gedachte ihrer Unge-
rechtigkeiten. 6 Vergeltet ihr, wie sie vergolten hat, und gebt ihr dop-
pelt nach ihren Werken. In dem Becher, den sie gemischt, mischt ihr
doppelt. 7 Wieviel sie sich selbst verherrlicht und üppig gelebt hat, so
viel gebt ihr Qual und Trauer. Denn sie spricht in ihrem Herzen:
als Königin sitze ich und bin nicht Witwe, und Trauer sehe ich nim-
mermehr; 8 darum werden an Einem Tage ihre Plagen kommen, Tod
und Trauer und Hunger, und mit Feuer wird sie verbrannt werden:
denn stark ist Gott der Herr, der sie gerichtet hat. 9 Und weinen und
klagen werden über sie die Könige der Erde, die mit ihr gehurt haben
und üppig gewesen sind, wenn sie den Rauch ihres Brandes sehen
werden, 10 von ferne stehend aus Furcht vor ihrer Qual und sprechend:
wehe, wehe, du grosse Stadt, Babylon, du starke Stadt, dass in Einer
Stunde dein Gericht gekommen ist. 11 Und die Kaufleute der Erde
weinen und trauern über sie, dass ihre Ware niemand mehr kauft,
12 Ware an Gold und Silber und Edelstein und Perlen und Byssus und
Purpur und Seide und Scharlach und alles Duftholz und alles elfen-
beinerne Gerät und alles Gerät von kostbarstem Holz und von Erz und

---

Jer 50$_{8}$ 51$_{6\,9\,45}$ (gerade diese genaueste Parallele fehlt in LXX) Jes 48$_{20}$ 52$_{11}$; vgl. II Kor 6$_{17}$ Apk Bar 2$_{1}$. **5** ***Denn ihre Sünden reichten bis zum Himmel*** (zwar nach Jer 51$_{9}$, aber wie Bar 1$_{20}$ nach der Vorstellung einer unendlichen Buchrolle, vgl. H. Htzm, Einl. [3]18), ***und Gott gedachte*** (16$_{19}$) ***ihrer Ungerechtigkeiten.*** Der Vergeltungskanon **6** nach Jes 40$_{2}$ Jer 50$_{15\,29}$ Ps 137$_{8}$. Die Aufforderung ist jedenfalls nicht an das Volk Gottes gerichtet, sondern an die Organe der göttlichen Gerechtigkeit (Sw 229), himmlische Strafgewalten oder das Tier samt den zehn Königen (Bsst 420). **7** ***Wie viel sie sich selbst verherrlicht und üppig gelebt hat, so viel gebt ihr Qual und Trauer.*** Von nun ab geht die Rede der Himmelsstimme $_{4}$ über in eine Rede des Sehers (Sp 450 f.), ganz nach Jes 47$_{7\,8}$ (aber nicht LXX, wo namentlich βασίλισσα fehlt). **8** ***Darum werden an einem Tage ihre Plagen kommen, Tod und Trauer*** um ihre Kinder ***und Hunger***, nach Jes 47$_{9}$, ***und mit Feuer wird sie verbrannt werden*** (17$_{16}$ Jer 50$_{32}$); ***denn stark ist Gott der Herr*** (Jer 50$_{34}$), ***welcher sie richtete.*** Wie auch $_{5\,20}$, veranstaltet Gott selbst hier jenen Brand Roms, welchen 17$_{16\,17}$ die Könige ausführen. An die Verurteilung vom Himmel reiht sich $_{9-20}$ die Klage auf Erden. Zur Klage der ***Könige der Erde*** **9 10** ist vor allem die Klage der Fürsten über Tyrus Ez 26$_{16-18}$ zu vergleichen. Wenn die Könige als solche charakterisiert werden, ***die mit ihr gehurt haben und üppig gewesen sind***, so meint der Apkal. ersichtlich die 17$_{2}$, nicht die 17$_{12\,13\,16\,17}$ vorkommenden, welche sie vielmehr verwüstet haben. Zum καπνὸς τῆς πυρώσεως αὐτῆς vgl. Jes 34$_{10}$, zu ἡ πόλις ἡ ἰσχυρά Jes 26$_{1}$, zu μιᾷ ὥρᾳ $_{8}$ ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ. Auch das Lied der Kaufleute der Erde $_{11-19}$ hat sein Vorbild bei Ez 27$_{30-36}$. **11** Die Händler ***weinen und trauern*** weil ***niemand mehr ihre Ware*** (γόμος eigentlich Schiffsladung) ***kauft.*** **12** — $_{14}$ bringt eine Liste der in der Weltstadt importierten Artikel. Mit den vier ersten Gliedern: ***Gold und Silber und Edelstein und Perlen*** harmoniert rhyth-

Eisen und Marmor 13 und Zimmet und Haarsalbe und Räucherwerk
und Myrrhe und Weihrauch und Wein und Oel und Weizenmehl und
Getreide und Zugvieh und Schafe und von Pferden und von Wagen
und von Leibern und Menschenseelen. 14 Und das Obst, daran deine
Seele Lust hatte, ist von dir gewichen, und all der Glanz und Flitter
ist dir verloren, und nimmermehr wird solches sich wiederfinden.
15 Die diese Dinge kaufen, die an ihr reich geworden sind, werden von
ferne stehen aus Furcht vor ihrer Qual weinend und trauernd 16 und
sagen: wehe, wehe, du grosse Stadt, die du bekleidet warst mit Byssus
und Purpur und Scharlach und übergoldet mit Gold und Edelstein und
Perlen, dass in Einer Stunde solch grosser Reichtum verödete. 17 Und
jeder Steuermann und jeder nach einem Ort Schiffende und Schiffer
und was alles auf dem Meer arbeitet standen von ferne 18 und riefen,
da sie den Rauch ihres Brandes sahen, und sagten: wer ist gleich der
grossen Stadt? 19 Und sie warfen Staub auf ihre Köpfe und schrien

---

misch das nächste Doppelpaar: ***Bysuss*** (s. zu Lc 16 19) ***und Purpur und Seide und Scharlach*** (17 4). Die folgenden drei Nummern beginnen mit πᾶν: ***alles Duftholz*** (Citreum vom Baum θύον oder θύα aus Nordafrika) ***und alles elfenbeinerne Gerät*** (Ez 27 15) ***und alles Gerät von kostbarstem Holz.*** Der Vers schliesst mit einer Dreiheit, die noch von πᾶν σκεῦος ἐκ abhängt: von ***Erz und Eisen und Marmor.*** **13** fährt fort: ***Zimmet und Haarsalbe*** (Amom genannt, von einer asiatischen Staude gewonnen, Plinius, H. n. XII 28) ***und Räucherwerk*** (Lc 1 10 11 Apk 5 8 8 3 4) ***und Myrrhe und Weihrauch*** (s. zu Mt 2 11) ***und Wein und Oel und Weizenmehl*** (σεμίδαλις im NT Hapaxlegomenon, häufig in LXX; Plin. H. n. XIII 21) ***und Getreide und Zugvieh und Schafe*** (Ez 27 21). Umgekehrt wie 12 geht der Akkus. wieder in den Gen. über: (Schiffslasten) ***von Pferden*** (Ez 27 14) ***und von Wagen und von Leibern*** (Sklaven) ***und Menschenseelen*** (dasselbe nach Ez 27 13). Diese ganze Weltausstellung hat übrigens in Ez 27 5–7 12–25 ihr Vorbild. Eine (nach B. Ws aus 23 hierher gekommene) Unterbrechung des Zusammenhanges bildet **14**: ***das Obst*** (s. Jud 12 δένδρα φθινοπωρινά), ***da deine Seele Lust an hatte*** (Luther), ***ist von dir gewichen, und all der Glanz*** (λιπαρός: fettglänzend Jes 30 23) ***und Flitter ist dir verloren*** (ἀπωλ. ἀπό wie Ps 142 5). Εὑρήσουσιν (אACP dagegen B εὕρῃς) am besten unpersönlich wie 12 6: ***nimmermehr wird solches sich wieder finden.*** **15** Die Händler ***dieser Dinge*** (12 13), ***die an ihr***, der Weltstadt, ***reich geworden sind,*** wie 3, ***werden von Ferne stehen aus Furcht vor ihrer Qual,*** wie 10, ***weinend und trauernd,*** wie 11 Ez 27 30 31. **16** Sie geben ihrem Schmerz Ausdruck: ***wehe, wehe*** (B nur einmal), ***du grosse Stadt,*** wie 10 19, ***die du bekleidet warst***, wie 17 4, ***dass in Einer Stunde***, wie 10, ***solch grosser Reichtum verödete*** (vgl. Mt 12 25), sofern die genannten Waren keinen Absatz mehr finden. **17** Die den Seeverkehr Vermittelnden machen den Beschluss: ***jeder Steuermann und jeder nach*** bestimmtem ***Ort Schiffende*** (Act 27 2), d. h. Küstenfahrer (dW), ***und Schiffer und was alles auf dem Meer arbeitet,*** das Personal Ez 27 17–29, ***standen von fern,*** wie 10 15, **18** ***und riefen, da sie den Rauch ihres,*** der Weltstadt, ***Brandes sahen,*** wie 9, ***und sagten,*** wie 13 4: ***wer ist gleich der grossen Stadt? Weinend und trauernd*** **19** nach Ez 27 30 (nicht LXX) rufen sie ***Wehe*** über die ***grosse***

weinend und trauernd und sagten: wehe, wehe, du grosse Stadt, in welcher reich geworden sind alle, welche die Schiffe im Meer hatten, von ihrer Kostbarkeit, dass sie in Einer Stunde verödete. [20] Freue dich über ihr, du Himmel und ihr Heiligen und Apostel und Propheten, denn Gott hat euer Gericht an ihr gerichtet. [21] Und ein starker Engel hob einen Stein wie einen grossen Mühlstein und warf ihn ins Meer und sprach: so wird Babylon, die grosse Stadt, gewaltsam geworfen werden und nicht mehr zu finden sein. [22] Und keine Stimme von Zitherspielern und Sängern und Flöten- und Posaunenbläsern soll mehr in dir gehört werden, und kein Künstler irgend welcher Kunst soll mehr in dir gefunden werden, und kein Ton einer Mühle soll mehr in dir gehört werden, [23] und kein Licht der Lampe soll mehr in dir scheinen, und keine Stimme des Bräutigams und der Braut soll in dir mehr gehört werden. Denn deine Kaufleute waren die Fürsten der Erde, denn durch deine Zauberei wurden alle Nationen verführt. [24] Und in ihr findet sich Blut von Propheten und Heiligen und aller, die hingeschlachtet wurden auf der Erde.

XIX [1] Hiernach hörte ich wie eine laute Stimme von vielem

Stadt, wie 10, ***in welcher sie reich geworden sind von ihrer,*** der Stadt, ***Kostbarkeit,*** den in ihr enthaltenen Schätzen. Die letzten Worte wie 16.

Ganz entgegengesetzte Empfindungen herrschen freilich **20** im ***Himmel,*** wie 12 12 Deut 32 43 Jes 44 23, bei den ***Heiligen***: ***denn Gott hat euer Gericht an ihr,*** wörtl. „von ihr“ (Ps 119 84), ***gerichtet,*** Rache an ihr für die in Rechtsform an euch geübten Frevel genommen, 19 2. Muster ist Jer 51 48 (nicht in LXX). Als Abschluss dient 21—24 eine symbolische Handlung nach dem Urbild Jer 28 (51) 63 64, wo auf Befehl des Jeremias Serajas tut, was **21** ***ein starker Engel*** (5 2 10 1). Die Griechen versenkten Steine beim Abschlusse von Bündnissen: diese sollen so fest sein, wie die Steine definitiv im Meeresgrunde liegen. Hier etwas anders: ***so wird Babylon, die grosse Stadt, gewaltsam*** (ὅρμημα = impetus, Lth: mit einem Sturme; Sw 239, Wzs: mit einem Schwunge, vgl. I Mak 4 8) herab ***geworfen werden und nicht mehr zu finden sein*** (Dtn 13 16). **22** 23 schildern das völlige Erlöschen der Existenz der Stadt. Kein Ton von Festfreude oder Gewerbebetrieb soll sich mehr vernehmen lassen, selbst jede Aeusserung häuslichen Lebens verstummen; vgl. Jes 24 8 Ez 26 13, zum Geräusch der Mühle Jer 25 10 (wo LXX falsch ὀσμὴν μύρου hat), zu **23** ***dem Licht der Lampe*** Jer 25 10, zur ***Stimme*** von ***Bräutigam und Braut*** Jer 7 34 16 9 25 10, auch Joh 3 29, endlich zum Schluss: ***deine Kaufleute waren die Fürsten*** (s. zu 6 15) ***der Erde*** vgl. Jes 23 8. Die Schuld Babels ist erdrückend: ***durch deine Zauberei*** (s. zu 9 21) ***wurden alle Nationen verführt*** (Na 3 4): die Zauberei hängt also mit der Hurerei 3 zusammen. Aber über dies alles geht noch hinaus, was erst zum Schlusse **24** erwähnt wird, der massenhafte Christenmord (17 6 Ez 24 7—9).

Erscheinung und Sieg des Messias. 19 1—20 6. Zunächst folgt auf die richtenden (18 1—8) und klagenden Stimmen (18 9—24) eine triumphierende: die der Vollendeten im Himmel (19 1—10); vgl. Jer 51 48. Es erschallt **1** ***eine laute Stimme von vielem Volk,*** wie 6 7 9: ***Halleluja*** (= Lobet Jahve, die aus den Psalmen bekannte Formel, im NT nur noch

Volke, die im Himmel sprachen: Halleluja, das Heil und die Herr-
lichkeit und die Kraft ist unseres Gottes; 2 denn wahrhaftig und ge-
recht sind seine Gerichte, weil er gerichtet hat die grosse Hure, wel-
che die Erde verdorben hat mit ihrer Hurerei, und hat das Blut seiner
Knechte von ihrer Hand gerächt. 3 Und zum zweiten Mal sprachen sie:
Halleluja, der Rauch von ihr steigt auf von Ewigkeit zu Ewigkeit.
4 Und es fielen nieder die vierundzwanzig Aeltesten und die vier Wesen
und beteten Gott an, der auf dem Throne sitzt, und sprachen: Amen,
Halleluja. 5 Und eine Stimme ging aus von dem Thron und sprach:
lobt unseren Gott, alle seine Knechte und die ihn fürchten, die Klei-
nen und die Grossen. 6 Und ich hörte wie eine Stimme vielen Volkes
und wie eine Stimme vieler Wasser und wie eine Stimme starker Don-
ner, die sprachen: Halleluja, denn König ist geworden der Herr unser
Gott, der Allbeherrscher. 7 Lasst uns fröhlich sein und jubeln und ihm
die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen, und
sein Weib hat sich bereitet, 8 und gegeben ward ihr, sich anzutun mit
strahlendem, reinem Byssus; denn der Byssus ist die Gerechtigkeit der

3 4 6), *die Errettung* (= das messianische Heil) *und die Herrlichkeit und die Kraft* ist *unseres Gottes* geworden, wie 7 10 11 15 12 10. **2** *Denn wahrhaftig und gerecht* sind *seine Gerichte* wie 15 3 16 7. Der zweite ὅτι-Satz begründet die Aussage des ersten: *er hat die grosse Hure gerichtet, welche die Erde mit ihrer Hurerei verderbte* (Jer 51 25), *und hat das Blut seiner Knechte von ihrer Hand gerächt*, d. h. gefordert, wie 18 20; vgl. Dtn 32 43 II Rg 9 7. Damit ist die Anfrage 6 10 erledigt. Zu εἴρηκαν **3** sind die, deren Stimme schon 1 vernommen worden war, Subjekt; der *Rauch*, wie 18 9 18, *steigt auf von Ewigkeit zu Ewigkeit*, wie 14 11 (vgl. Jes 34 9 f.). Jetzt treten auch **4** *die vierundzwanzig Aeltesten* (4 4 11 16) *und die vier Wesen* (4 6) wieder auf mit Rufen wie 5 8 14: *Amen, Halleluja*, Ps 106 48. **5** *Lobet unseren Gott* (Dativ nach dem Hbr., wie Jer 20 13, zugleich Uebersetzung von Halleluja, das nach 3 4 6 bereits im christlichen Kultus eine Rolle gespielt zu haben scheint, wofür sonst freilich keine urchristlichen Zeugen zu Gebote stehen; Drews, PRE [3]XI 549 f.), *alle seine Knechte* (Ps 134 1 135 1) *und* (fehlt ℵCP) *die ihn fürchten, die Kleinen und die Grossen* (Ps 115 13 135 20), wie 11 18. Die Donnerstimme **6** wie 14 2, ihr Inhalt wie 11 15. Der gleiche Gedanke beherrscht die sog. Psalmen Salomos 2 34 36 5 21 22 17 1 4 38 51; vgl. Ps 97 1. **7** *Lasst uns fröhlich sein und jubeln* (Ps 118 24) *und ihm die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen* (proleptisch wie ἦλθεν 11 18), *und sein Weib* (Braut, wie Mt 1 20) *hat sich bereitet*: Nachwirkung der Gleichnisse, welche die Anerkennung des Messias und seine Verbindung mit Israel als Hochzeit darstellen; s. zu Mt 22 1 25 1 und Sw 246 f. Das Gewand der Unschuld **8**, wie 14 die Himmlischen es tragen; vgl. 15 6, das Gegenbild zur Hure 17 4. *Denn der Byssus ist* (vgl. 5 8) *die Gerechtigkeit der Heiligen*, wörtl. nicht „ihre Rechtfertigung" (B. Ws 513), sondern „ihre Rechttaten" (Bsst 428, Sw 247), im Gegensatz zu ἀδικήματα 18 5 recte facta, in welche Bedeutung schon 15 4 (sonst nicht in Apk) der Begriff δικαίωμα (= Rechtssatzung) übergeht; ebenso Bar 2 19, vielleicht auch Rm 5 18; s. zu Mt 22 14; vgl. 21 2 9. Der Vers, zum mindesten seine zweite Hälfte, macht den Eindruck einer entbehrlichen Glosse

**Heiligen. 9 Und er spricht zu mir: schreibe! selig die zu dem Hoch-
zeitsmahl des Lammes Geladenen. Und er spricht zu mir: dieses sind
die wahrhaftigen Worte Gottes. 10 Und ich fiel vor seine Füsse hin,
ihn anzubeten. Und er sagt zu mir: nicht doch; dein Mitknecht bin
ich und deiner Brüder, welche das Zeugnis Jesu haben; bete Gott an.
Denn das Zeugnis Jesu ist der Geist der Weissagung. 11 Und ich sah
den Himmel aufgetan, und siehe, ein weisses Ross, und der darauf
Sitzende heisst Treu und Wahrhaftig, und mit Gerechtigkeit richtet und
kämpft er. 12 Seine Augen aber wie Feuerflamme und auf seinem
Haupte viele Kronen, und er hat einen Namen geschrieben, welchen
niemand weiss als er selbst, 13 und angetan ist er mit einem Gewand**

(Bsst 428). **9** ***Und er,*** der das weisse Kleid verabreicht, nach 10 ein Engel, nämlich der 17 1 erwähnte, ***sagt zu mir: schreibe! selig*** sind, wie 14 13, ***die zu dem Hochzeitsmahl des Lammes Geladenen***, ähnlich 20 6 Lc 14 15. ***Und er sagt zu mir: dieses sind die wahrhaftigen***, jetzt als wahr bewährten ***Worte Gottes*** (die Stellung von τοῦ θεοῦ ist unsicher), deren Erfüllung 17 17 noch ausstand; s. zu 16 7. **10** ***Ich fiel vor seine Füsse hin, um ihn anzubeten***, wie 22 8; ***und er sagt zu mir***, wie 22 9: ***siehe*** zu, tue es ***nicht; dein und deiner Brüder Mitknecht*** als Bote Gottes ***bin ich;*** ἐχ. τὴν μαρτ. Ἰησοῦ wie 12 17. Einigermassen erinnert das an Hen 71 11 12 (Sp 309), weit mehr an Himmelf. des Jes. 7 21, und ist wohl als Protest gegen jüdischen resp. judenchristlichen Engelkultus gemeint (Bsst 429, Sw 248). Weil aber Johannes als Prophet auftritt, werden, vielleicht mit zweifelhaftem Recht (s. zu 1 2), die Worte des Propheten dahin erklärt: ***Denn das Zeugnis Jesu ist der*** (d. h. bedeutet den, wie 8) ***Geist der Weissagung***, welchen dann freilich ebensogut auch die „Brüder" besitzen müssen, daher nach Ansicht der meisten neueren Kritiker hier die Zutat eines Abschreibers vorliegt. Hierauf 11—16 die sichtbare Erscheinung des Messias. Der Seher erblickt **11** ***den Himmel aufgetan***, wie 4 1, ***und siehe, ein weisses Ross***, wie 6 2, ***und der darauf Sitzende***, also gleichsam ein Triumphator, ***heisst Treu und Wahrhaftig***, wie 1 5 3 7 14, ***und mit Gerechtigkeit richtet*** (Jes 11 3 4) ***und kämpft er.*** Was man zu dieser Gestalt an eranischen Parallelen beigebracht hat (Vlt, Offenbg 117), ist von verhältnismässig geringem Belang. Eher wird man an die letzte Inkarnation Vishnus erinnern dürfen. „Als Kalkin, der tapfere Ritter, soll Vishnu in den letzten Tagen auf einem weissen Ross mit strahlendem Schwert erscheinen und nach dem Sturze der Barbaren die Herrschaft der Frommen befestigen" (Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[3] 1905 II 137). **12** Die ***Augen*** des Reiters sind ***wie*** (fehlt ℵB) ***Feuerflamme*** (wie 1 14 2 18) ***und auf seinem Haupte viele Kronen***, weil er 16 „König der Könige" ist (I Mak 11 13); Gegenbild zum Drachen 12 3 und Tier 13 1, zugleich Kehrseite von Mc 15 17, vgl. Barn. 7 9. Er ***hat*** (hier schiebt B ein ὀνόματα γεγραμμένα καί, während ℵ wenigstens ὀνόματα statt ὄνομα hat) ***einen Namen geschrieben*** (vgl. 16), ***welchen niemand weiss, als er selbst***, wie 2 17 3 12. Es wird also wohl nicht an die Bezeichnung ὁ κύριος Phl 2 10 oder an das at. τετραγράμματον (Ew, Vkm, Franke 128), sondern an einen Namen zu denken sein, welcher tatsächlich unbekannt ist, sei es nun einem Seher, für den das Kommen des Messias noch in der Zukunft lag (Sp 202 407), sei es aus der auch 2 17 hervortretenden Anschauung heraus, dass dem verborgenen Namen geheimnisvolle Kräfte anhaften (Bsst 431, Pfl II 328 f.).

besprengt mit Blut, und sein Name heisst: das Wort Gottes. [14] Und die Heere im Himmel folgten ihm auf weissen Rossen, bekleidet mit weissem, glänzendem Byssus. [15] Und aus seinem Munde geht ein scharfes Schwert hervor, auf dass er damit die Heiden schlage; und er wird sie weiden mit eisernem Stabe, und er wird die Kelter des Zornweines des Grimmes Gottes, des Allbeherrschers treten. [16] Und er hat auf seinem Kleid und auf seiner Hüfte einen Namen geschrieben: König der Kö-

Auffällig bleibt dann freilich immer, dass sofort **13** eine Name genannt wird: sein ***Gewand*** ist ***besprengt mit*** (περιρεραμμένον nach א, dagegen AB βεβαμμένον „getaucht in“) ***Blut***, noch mit Bezug auf Jes 63 3 (also nicht Opferblut, gegen Manchot 44), ***und sein Name heisst: das Wort Gottes.***

Schon Hen 90 38 ist der erste unter den weissen Farren „das Wort, und selbiges Wort ward ein grosses Tier“. Sofern der ganze Abschnitt eine gewisse Verwandtschaft mit Sap 18 4–25 aufweist (Vlt, Entstehung[2] 135), erinnert man auch an den παντοδύναμος αὐτοῦ λόγος (Vlt, Problem 329 485), welcher Sap 18 15 ἀπ᾿ οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς (Franke 128 f.), wie überhaupt auch das AT (Thoma 95) und die spätere jüdische Theologie über den Begriff des „Wortes“ verfügen. Will man nicht geradezu den מֵאמַר finden (Havet, Origines III 399 IV 324), so bestimmt man als Grundbegriff des fraglichen Namens entweder den des Vollstreckers des richterlichen Willens Gottes, des Werkzeuges des weltrichtenden Gottes (Br, ntTh 216 f. und B. Ws, bTh § 134 d) oder die, reell in den λόγια κυριακά wirksame, Autorität der christl. Gemeinde (Dstd 78 f. 534). Allerdings aber könnte schon hier die alexandr. Theologie von Einfluss gewesen sein. Wie Hbr 4 12 der λόγος τοῦ θεοῦ lebendig und kräftig heisst, weil unmittelbar vollstreckend, was er verkündigt, daher auch mit einem scharfen Schwert verglichen wird, so führt auch Christus diesen Namen in demselben Augenblicke, da er mit einem, aus seinem Munde ragenden, scharfen Schwert (15) zum Gericht kommt. Bei Philo, De mutatione nominum 3 heisst Gottes Name überhaupt sein λόγος, aber Joh 1 1–18 war dieser λόγος zum transzendenten Namen Christi geworden. An die johann. Logoslehre scheint daher auch unsere Stelle anzuknüpfen (Ldt I 258. Pfl II 329. Hgf, Einl. 443 f. Bschl II 388. Wzs 505. Bsst 431. Sw 252 f. J. Ws, Schriften 151). Dann aber sind die Worte καὶ κέκληται κτλ. entweder als Zusatz eines Bearbeiters zu betrachten (seit Vlt fast alle Neueren, z. B. Sp 202. Hgf, ZwTh 1890 S. 460. Bsst 431, auch Pfl II 329. Grill I 169 f.; dagegen Hirscht 147), oder der bisher unbekannt gebliebene Logosname soll eben jetzt, da ihn der wiederkehrende Messias an der Stirn trägt, der Welt offenbar gemacht werden (B. Ws 515): geheimnisvolle Ankündigung des Schlagwortes der neuen Theologie (Wzs [2] 485 599). Dann wäre es am einfachsten, den Namen als den zu fassen, den bisher niemand kannte. Auf jeden Fall liegt darin auch die Vorweltlichkeit (Gebhardt 90 f. 101), wogegen die Berufung darauf dass Christus hier den Namen erst bei seiner Wiederkunft führt (Wieselfr 123), nicht aufkommen kann.

Ueber ***die Heere im Himmel*** **14** s. zu 16 16 und 12 7; zum ***Byssus*** vgl. 4 4. **15** ***Und aus seinem Munde geht ein scharfes Schwert***, wie 1 16 2 12, ***auf dass er damit die Heiden schlage*** (Jes 11 4 LXX), ***und er wird sie weiden mit eisernem Stab***, wie 2 27 12 5 nach Ps 2 9 Ps Salom. 17 26 27, ***und er wird die Kelter des Zornweines des Grimmes Gottes treten***; s. zu 14 10 19. Offenbar sind hier zwei Vorstellungen zusammengeflossen, die von der Zornkelter, welche getreten wird, und die vom Zornwein, den Gott zu trinken gibt (Bsst 432). **16** ***Und er hat auf seinem Kleide, und*** zwar

nige und Herr der Herren. [17] Und ich sah einen Engel stehen in der
Sonne, und er rief mit lauter Stimme und sagte zu allen Vögeln, die
im Mittelhimmel fliegen: kommt, sammelt euch zu dem grossen Mahle
Gottes, [18] um zu fressen Fleisch von Königen und Fleisch von Obersten
und Fleisch von Starken und Fleisch von Rossen und ihren Reitern
und Fleisch von allen Freien und Knechten und Kleinen und Grossen.
[19] Und ich sah das Tier und die Könige der Erde und ihre Heere ver-
sammelt, den Krieg zu führen mit dem, der auf dem Rosse sitzt
und mit seinem Heere. [20] Und überwältigt wurde das Tier und mit
ihm der falsche Prophet, der die Zeichen vor ihm getan, mit welchen
er verführte die, welche nahmen den Stempel des Tieres, und die, wel-
che sein Bild anbeten. Lebendig wurden die beiden geworfen in den
Feuersee, der mit Schwefel brennt. [21] Und die übrigen wurden ge-
tötet mit dem Schwerte des auf dem Rosse Sitzenden, das hervorging
aus seinem Munde; und alle Vögel sättigten sich an ihrem Fleisch.
XX [1] Und ich sah einen Engel aus dem Himmel herabkommen, der
hatte den Schlüssel des Abgrundes und eine grosse Kette auf seiner
Hand. [2] Und er griff den Drachen, die alte Schlange, welche ist der
Teufel und der Satan, und band ihn tausend Jahre [3] und warf ihn in

auf seiner Hüfte (B. Ws 515, Sw 255), also wohl am Gürtel (Dstd; dagegen schlägt Wellhausen 30 für ἐπὶ τὸ ἱμάτιον die Konjektur ἐπὶ τὸν ἵππον vor und bezieht μηρὸν αὐτοῦ entsprechend), ***geschrieben: König der Könige und Herr der Herren*** (17 14). Als erster Abschluss aller Geschichte folgt 19 17—20 6 die Besiegung der gottfeindlichen Mächte, zunächst 17 18 nach Ez 39 4 17—20 eine Einladung an die Raubvögel zum Frasse. Die ***Obersten*** **18** sind Tribunen, wie 6 15. Die Vorstellung vom grossen Schlachtmahl, die man keineswegs ins Geistige umdeuten darf (zuletzt Sw 259), ist die gröbste Form des jüd. Dogmas vom messianischen Mahl; vgl. Targ. Jerus. I zu Num 11 26 (Weber 383 f., dazu Gressmann, Ursprung d. isr.-jüd. Eschatologie 136—141). **19** sieht der Seher ***das Tier*** (13 1) ***und die Könige der Erde*** (17 12) ***und ihre Heere versammelt***, um ***den*** 16 14 angekündigten ***Krieg zu führen***. Aber **20** ***das Tier und der falsche Prophet*** (16 3) ***wurden besiegt und lebendig in den Feuersee geworfen, der mit Schwefel brennt*** Jes 30 33 Dan 7 11. Ueber ähnliche Vorstellungen in der eranischen Eschatologie s. Ch. de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgeschichte[3] 1905 II 226: „Zuletzt bleibt noch der Kampf zwischen himmlischen und höllischen Geistern übrig. Alle Ameshas Spentas ringen da mit ihren teuflischen Gegengeschöpfen und vernichten sie gänzlich; Ahriman selbst und die Schlange Azhi zu bändigen, wird die Sache Mazdas und Sraoshas sein. Als Priester erheben sich die beiden Gottheiten, mit Gebet und Gebetschnur überwältigen sie die Bösen und stürzen sie und ihr Versteck in den glühenden Strom“. Ueber die eranische Herkunft der Idee vom Feuerstrom s. Böklen, D. Verwandtsch. d. jüd.-christl. mit der pers. Eschatol. 119 ff. Der Leichenschmaus **21** ganz nach jüd. Mustern, zumal Hen 46 4—6 (Schr II [4]624, Sp 410). Zu 20 **1** vgl. 1 18 5 1 9 1 18 1. Der Engel **2** ***griff*** (19 20) ***den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und der Satan*** (12 9), ***und band ihn*** (nach Jes 24 22) ***tausend Jahre*** **3** ***und***

den Abgrund und verschloss und versiegelte über ihm, dass er nicht mehr die Völker verführte, bis dass vollendet würden die tausend Jahre: hernach muss er eine kleine Zeit los werden. 4 Und ich sah Throne, und sie setzten sich darauf, und ihnen ward das Gericht gegeben. Und ich sah die Seelen der um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen Enthaupteten, und die, welche nicht das Tier noch sein Bild angebetet und nicht den Stempel genommen hatten auf ihre Stirn und Hand. Und sie wurden lebendig und herrschten mit Christus

warf ihn in den Abgrund und verschloss und versiegelte (vgl. Gebet Manasses 3), ***dass er nicht mehr die Völker verführte*** (13 14 16 13), ***bis dass vollendet würden die tausend Jahre: hernach muss er eine kleine Zeit*** (6 11) ***los werden***, vgl. 7; formell ähnlich 17 10. Diese Vorstellungen hängen zusammen mit weit verbreiteten Mythen. So lässt der orphische Mythus die von Uranos besiegten und im Tartarus eingekerkerten Titanen wieder loskommen und den Zeussohn Dionysus hinterlistig töten, um dann vom Blitzstrahl des Zeus zerschmettert zu werden (Rohde, Psyche [3] 1903 II 116—119). Die Mandäer erwarten die Loslassung des gefesselten Levjathan (Wellhausen 32). Nach der persischen Eschatologie wird die Schlange Azhi Dahak, nachdem sie von dem göttlichen Helden Thraetaona überwunden und in der Tiefe der Erde gefesselt worden war, am Ende von 9000 Jahren durch Ahriman wieder befreit und hilft diesem beim letzten Entscheidungskampf wider das Reich des Ahura-Mazda (Hübschmann, JpTh 1879 S. 227 f. 231 f. Stave, Einfluss des Parsismus auf d. Judentum 1898 S. 175 f. Pfl II 330 f. Vlt, Offenbg 118. Bsst 436). **4** ***Und ich sah Throne***, nach Dan 7 9 für Gott und seine Gerichtsbeisassen (vgl. Dan 7 10 παρεστήκεισαν αὐτῷ), ***und sie setzten sich darauf, und ihnen ward das Gericht gegeben*** nach Dan 7 22. ***Und*** ich sah ***die Seelen der um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen*** (1 9) ***Enthaupteten*** (Rückweis auf 6 9) ***und die, welche nicht das Tier, noch sein Bild angebetet hatten*** und dafür nach 11 7 13 15 den Tod hatten erleiden müssen, also keine zweite Klasse neben den eigentlichen Märtyrern bilden können (gegen Bsst 437, Sw 262). ***Und sie wurden lebendig und herrschten mit Christus*** (22 5 Dan 7 18 27) ***tausend Jahre.***

Dies die Grundstelle des sog. Chiliasmus, welcher die erkennbarste dogmatische Eigentümlichkeit in Apk bildet. Die 1000 Jahre 20 3 (sieht auf den unartikulierten Ausdruck 20 2 zurück, der 4 wiederkehrt) 5 7 erscheinen übrigens „wie etwas Gegebenes und Bekanntes, was man nebenbei zu berühren für hinreichend hält und was nur wie mit christl. Farbe überzogen wird“ (Ew 325). Erst die Apokalyptik begann die, von den Propheten in Aussicht gestellte, ἡμέρα ἀνταποδόσεως den ἐνιαυτὸς λυτρώσεως (Jes 63 4) zu berechnen, und im Anschlusse hieran fand die jüdische Theologie in dem Hexaëmeron mit seinem Sabbatsabschluss ein Abbild des Zahlensystems der Geschichte (Philo, Leg. all. I 2). Wie hierbei pythagoreische Einflüsse beteiligt waren, so ist die Idee der Weltperioden selbst aus Indien und Persien (Vlt, Offenbg 119. Bsst, Rel. d. Judent. [2]578 f.) durch die Stoiker zu den Griechen und Römern (Virgil, Eclog. 4) gedrungen; nur die leitende Idee des σαββατισμός (Hbr 4 9) gab den jüdischen und urchristlichen Konstruktionen ein unterscheidendes Gepräge (J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes 1869 S. 315—319). Die Vorstellung von einem, der letzten Vollendung vorangehenden, Zeitraum, welcher verklärtere und seligere Zustände als die jetzigen, aber noch nicht die ewige Seligkeit selbst, sondern nur ein Vorspiel dazu bringen werde, begegnet auch Hen 91 12–19 93 Apk Bar 40 3 Sib III 652—660 IV Esr 7 28. Während aber hier

tausend Jahre. [5] Die übrigen Toten wurden nicht lebendig, bis die tausend Jahre vollendet wären. Dies ist die erste Auferstehung. [6] Selig und heilig der da teil hat an der ersten Auferstehung. Ueber diese hat der zweite Tod keine Macht, sondern sie werden Priester Gottes und Christi sein und mit ihm herrschen die tausend Jahre. [7] Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan aus seinem Gefängnis losgelassen. [8] Und er wird ausgehen, die Völker an den vier Enden der Erde zu verführen, den Gog und Magog, sie zum Kriege zu ver-

das Friedens- und Freudenreich der aus den „Wehen des Messias" übrig Gebliebenen vermöge einer Kombination von Gen 15 13 und Ps 90 15 nur 400 Jahre, später dafür 2000 Jahre währt (WEBER 355 f.), vertritt Apk die auf Kombination von Gen 2 2 und Ps 90 4 = II Pt 3 8 beruhende (Barn. 15 4. Iren. V 28 3), korrekte Idee eines Sabbatsjahrtausends, welches auf die, dem Hexaëmeron entsprechenden, sechs Werktagsjahrtausende folgen werde; s. zu Joh 1 39. Der jüd. Ursprung derselben (SCHR II [4]635 f.) erhellt aus dem Buch der Jubiläen (Leptogenesis 4), dem slav. Henoch 33 und der rabbinischen Literatur, nur dass in Apk entsprechend ihrem Zweck das Reich vorzugsweise den Märtyrern gehört (BSST 438. J. WS, Schriften 154). Nicht minder sind übrigens auch alle Farben, welche zur Ausmalung des, auf das irdische Millennium folgenden, Glanzes im himmlischen Jerusalem verwendet werden, Eigentum der jüd. Theologie (WEBER 357 f. 381 f. 386); daher überall orientalische Pracht, nirgends griechische Schönheit (HAWEIS 196). Wie sich infolge des zwischeneingetretenen Millenniums die Auferstehung in eine erste und zweite teilen musste, so ist auch 6 14 2 11 21 8 von einem ersten und einem zweiten Tod die Rede. Den ersten erleiden alle, dem zweiten sind vorab die Teilhaber an der ersten Auferstehung, dann auch alle die im Gericht nach der zweiten Auferstehung Bestandenen entnommen. Wie sie mit dem Chiliasmus gekommen war, so verschwand nachmals diese doppelte Auferstehung mit demselben auch wieder aus dem Bewusstsein der Christenheit. Die letzten Wurzeln für die Verdoppelung der eschatologischen Krisis liegen freilich in der, namentlich bei Henoch bewerkstelligten, Kombination der älteren prophetischen Anschauung, die auf das Diesseits wies, und der danielischen Apokalyptik mit ihrem supernaturalistisch bedingten Jenseits (BALDENSPERGER [2]278. VLT, ThT 1891 S. 275). Zum Ganzen vgl. BSST, Rel. d. Judentums [2]330—333. SW 264—266.

5 ***Die übrigen Toten wurden*** vor Ablauf der tausend Jahre ***nicht lebendig*** (Jes 26 14), wie in nachdrucksvollem Asyndeton (B. WS 519) hervorgehoben wird. Ueber ***die erste Auferstehung*** s. zu Lc 14 14. **6** Wer an ihr teil hat, über den vermag ***der zweite***, ewige ***Tod keine Macht*** auszuüben, ***sondern sie werden Priester Gottes und Christi sein*** (1 6 Jes 61 6) ***und mit ihm herrschen*** (5 10) ***die tausend Jahre*** lang.

Letzte Kämpfe und Weltgericht. 20 7–15. Zu **7** vgl. 3; zu **8** ***den vier Enden der Erde*** Jes 11 12. Aus dem Gog, Fürsten von Magog, welcher Ez 38 2—39 16 am Ende der Tage, wenn das Volk Israel aus dem Exil erlöst, zu ruhigem Besitz Palästinas gelangt sein wird, ihm noch einen letzten Krieg bereiten, aber um so gewisser auch untergehen wird, sind zwei Völker geworden, welche die nach Untergang des röm. Reiches noch übrigen Barbaren repräsentieren. Auch Gog und Magog gehören zu dem stehenden Personal der jüd. Eschatologie (WEBER 369—371, DSTD 544, SP 412 f.). Ihr Auftreten ist bereits Sib. III 663 hinter die Periode des messianischen Zwischenreiches verlegt (vgl. BSST, Antichrist 128 f.). Auf sie also setzt der Teufel seine letzte Hoffnung: ***sie zum Krieg zu versam-***

sammeln, deren Zahl wie der Sand des Meeres. 9 Und sie stiegen her-
auf auf die Fläche der Erde und umringten das Heerlager der Hei-
ligen und die geliebte Stadt. Und es kam Feuer aus dem Himmel
herab und verzehrte sie. 10 Und der Teufel, der sie verführte, wurde ge-
worfen in den See des Feuers und des Schwefels, wo auch das Tier und
der falsche Prophet, und sie werden gequält werden Tag und Nacht von
Ewigkeit zu Ewigkeit. 11 Und ich sah einen grossen weissen Thron
und den, welcher darauf sass, vor dessen Angesicht die Erde und der
Himmel floh, und keine Stätte ward für sie gefunden. 12 Und ich sah
die Toten, die grossen und die kleinen, vor dem Thron stehen, und
Bücher wurden aufgeschlagen. Und ein anderes Buch wurde geöffnet,
welches das des Lebens ist. Und die Toten wurden gerichtet nach dem,
was in den Büchern geschrieben war entsprechend ihren Werken.
13 Und das Meer gab die Toten, welche darin waren, und der Tod und die
Unterwelt gaben die Toten, die darin waren, und sie wurden gerichtet
ein jeder nach ihren Werken. 14 Und der Tod und die Unterwelt wur-
den in den Feuersee geworfen; das ist der zweite Tod, der Feuersee.

meln (geschah schon 16_{14}); die dem Sand des Meeres gleiche Zahl wie Gen 22_{17} 32_{13} u. s. im AT. **9** *Sie stiegen* (von jetzt ab praeteritum propheticum, vgl. 11_{11}) *herauf* von der tiefgelegenen Peripherie der Erdscheibe *auf die Fläche der Erde* (Hab 1_{6}), dem „auf dem Nabel der Erde" (Ez 38_{12}) gelegenen Jerusalem zueilend (Ez 38_{8}); vgl. Hen $56_{5\,6}$: „In jenen Tagen werden die Engel sich versammeln und sich nach Osten hin zu den Parthern und Medern wenden, um ihre Könige anzureizen . . . Sie werden heraufziehen und das Land seiner Auserwählten betreten". Wie es dann bei Hen 56_{7} weiter lautet: „Aber die Stadt meiner Gerechten wird ein Hindernis für ihre Rosse sein", so in Apk: sie *umringten das Heerlager der Heiligen* (Dtn 23_{14}) *und die geliebte Stadt*: also ist Jerusalem als Residenz des Messias und seiner auferstandenen Heiligen gedacht (vgl. noch Justin. Dial. 80); um so gewisser ist es $11_{1\,13}$ als bleibend bezeichnet worden (Vlt, Entstehung^{2} 97). Das Endgeschick nach Ez 38_{22} 39_{6}; dazu wieder Hen 56_{8}: „In jenen Tagen wird die Scheol ihren Rachen aufsperren; sie werden hinabsinken". Zu **10** vgl. $14_{10\,11}$ 19_{20}. **11** *Und ich sah einen grossen, weissen Thron* (4_{2}) *und den, welcher darauf sass* (Jes 6_{1} Dan 7_{9}: doch wird hier Gottes Name wie $4_{2\,3}$ nur ehrfürchtig umschrieben), *vor dessen Angesicht die Erde und der Himmel floh* (16_{20}), *und keine Stätte ward für sie gefunden* nach Dan 2_{35} LXX; vgl. IV Esr 7_{33} Henoch 90_{20}. **12** *Die Toten stehen vor Gott* (Hen 1_{7} 90_{23}), *und* es werden *Bücher aufgeschlagen*, darin nach Dan 7_{10} Mal 3_{16} Jes 65_{6} Jer 17_{1} Hen 81_{4} 89_{61-77} $90_{17\,20}$ $98_{7\,8}$ 104_{7} IV Esr 6_{20} alles, was die Menschen getan haben, verzeichnet steht. Ueber das *Buch, welches* dasjenige *des Lebens ist*, s. zu 3_{5} 13_{8} 17_{8}; zum Totengericht vgl. Hen 90_{24}. **13** *Und das Meer gab die Toten, welche darin* waren (Hen 61_{5}), *und der Tod und die Unterwelt* (6_{8}) *gaben die Toten, die darin waren* (Hen 51_{1}): dies die allgemeine Auferstehung (Jes 26_{19}), welche mit Verdammnis und Seligkeit abschliesst, vgl. IV Esr $7_{32\,33}$. Dagegen wandern **14** *der Tod und die Unterwelt*, als Personen vorgestellt, *in den Feuersee* (19_{20} 21_{8}), vgl. I Kor

15 Und wenn jemand nicht gefunden ward im Buche des Lebens aufgeschrieben, wurde er in den Feuersee geworfen.

XXI 1 Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde waren vergangen, und das Meer ist nicht mehr. 2 Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem herabkommen aus dem Himmel von Gott, bereitet wie eine für ihren Mann geschmückte Braut. 3 Und ich hörte eine laute Stimme aus dem Throne sprechen: siehe, das Zelt Gottes bei den Menschen, und er wird unter ihnen zelten, und sie werden seine Völker sein, und er, Gott, wird unter ihnen sein 4 und wird alle Tränen von ihren Augen fortwischen, und kein Tod wird mehr sein, noch Trauer, noch Geschrei, noch Mühsal wird mehr sein. Denn das Erste ist vergangen. 5 Und es sprach der auf dem Thron Sitzende: siehe, neu mache ich alles. Und er sagt: schreibe, denn diese Worte sind zuverlässig und wahrhaftig. 6 Und er sprach zu mir: es ist geschehen. Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende. Ich werde dem Dürstenden

15 26: ***das ist der zweite Tod, der Feuersee.*** Zu **15** vgl. 12 Hen 90 26.

Die Vollendung. 21 1–22 5. Zunächst einleitende Szene 21 1–8, wie 8 3–5 15 2–4. Die Erwartung einer schliesslichen Welterneuerung **1** gründet sich auf Jes 65 17 66 22 Hen 45 4 5 72 1 91 14–16 104 1–6 IV Esr 7 31 Apk Bar 32 6 slav. Hen 65 6 ff., vgl. II Pt 3 13; s. zur παλιγγενεσία Mt 19 28. ***Der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen*** (20 11). Zu der Vorstellung von dem Meer, das nicht mehr ist vgl. Sib V 158 f. 447 Himmelf. Mos. 10 6 Plutarch, De Iside et Osiride 7. Sie findet sich häufig verbunden mit der Idee eines allgemeinen Weltbrandes (Bsst 442 f.; Antichrist 159—165), doch nicht in Apk (Sw 276), wo über die Art der Welterneuerung nichts ausgesagt ist (Pfl II 331). Betreffs **2** s. zu 3 12 11 2 19 7. Was er hier schon sieht, soll er 9 freilich erst noch zu sehen bekommen. Die Anschauung vom himmlischen Jerusalem hat ihre at. Grundlagen Ez 40—48 Jes 54 11 ff. 60 Hag 2 7–9 Sach 2 6–17; man dachte das an diesen Stellen beschriebene neue Jerusalem als jetzt schon im Himmel vorhanden (vgl. Test. Dan 5 Gal 4 26 Hbr 12 22). Adam, Abraham, Moses haben es gesehen (Apk Bar 4), Esra es im Gesicht erblickt (IV Esr 10 44–59). An Stelle des alten soll es auf Erden erscheinen, ihm weit überlegen an Pracht und Schönheit (Hen 53 6 90 28 29 IV Esra 7 26 13 36 Apk Bar 32 4); vgl. Bsst 443, Schr II [4] 625 f. ***Das Zelt Gottes*** **3**, die Stiftshütte, aber die „wahrhaftige“ Hbr 8 2, die „nicht mit Händen gemachte“ Hbr 9 11, das Urbild der irdischen (13 6), ist nunmehr ***bei***, unter ***den Menschen, und er wird unter ihnen zelten*** (s. zu 7 15), ***und sie werden sein Volk*** (ℵA Jren. haben den Plur.) ***sein, und er, Gott, wird unter ihnen sein*** (dagegen A vg „er selbst, der bei ihnen seiende Gott, wird ihr Gott sein“) nach Ez 37 27, vgl. II Kor 6 16. Zu **4** vgl. 7 17. ***Und kein Tod wird mehr sein, noch Trauer, noch Geschrei, noch Mühsal wird mehr sein*** (Hen 10 22); ***denn das erste ist vergangen***: Alles nach Jes 25 8 Theodotion (Vollmer, Die alttestam. Zitate bei Paulus 1895 S. 25) 35 10 65 16–19; vgl. II Kor 5 17. **5** ***Der auf dem Thron Sitzende*** (4 2) ***sprach: siehe, neu mache ich alles***, nach Jes 43 19, vgl. II Kor 5 17 Barn 6 13. Wie dieses an 1, so erinnert das Folgende an das Wort des Engels 19 9 22 6. **6** Wie γέγοναν (A Jren., dagegen ℵBP γέ-

geben von der Quelle des Lebenswassers umsonst. 7 Der Sieger wird
dieses ererben, und ich werde ihm Gott, und er wird mir Sohn sein.
8 Den Feigen aber und Ungläubigen und Befleckten und Mördern und
Hurern und Zauberern und Götzendienern und allen Lügnern ihr Teil
in dem See, der von Feuer und Schwefel brennt, das da ist der zweite
Tod. 9 Und es kam einer von den sieben Engeln mit den sieben Schalen,
welche mit den sieben letzten Plagen gefüllt sind, und redete mit
mir und sprach: komm, ich will dir zeigen die Braut, das Weib des
Lammes. 10 Und er führte mich im Geist hinweg auf einen grossen
und hohen Berg und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem, herabsteigend
aus dem Himmel von Gott 11 mit der Herrlichkeit Gottes. Ihr
Glanz gleich dem kostbarsten Stein wie ein Jaspiskristall. 12 Sie hat
eine grosse und hohe Mauer und zwölf Tore und auf den Toren zwölf
Engel und Namen daraufgeschrieben, nämlich der zwölf Stämme der
Söhne Israel. 13 Von Osten drei Tore, und von Norden drei Tore, und
von Süden drei Tore, und von Westen drei Tore. 14 Und die Mauer
der Stadt hat zwölf Grundsteine, und auf ihnen zwölf Namen der zwölf
Apostel des Lammes. 15 Und der mit mir sprach hatte ein goldenes
Messrohr, um die Stadt und ihre Tore und ihre Mauer zu messen.
16 Und die Stadt liegt viereckig, und ihre Länge so gross wie die Breite.
Und er mass die Stadt mit dem Rohre auf zwölftausend Stadien; ihre

γονα, was Buresch, Rhein. Museum 1891 S. 206 f. vorzieht und mit εἰμί gleichsetzt) nach 16 17, so ***das A und das O*** nach 1 8, ***der Anfang und das Ende*** (21 13) nach Jes 44 6. ***Ich werde dem Dürstenden geben von der Quelle des Lebenswassers umsonst*** (Jes 55 1), wie 22 17. **7** ***Der Sieger*** (vorangestellt wie 2 7 und in den übrigen Briefschlüssen) ***wird dieses ererben, und ich werde ihm Gott und er wird mir Sohn sein.*** II Sam 7 14 Sach 8 8 Jer 31 33; s. zu Mt 5 9. Hier und 3 dieselben at. Stellen wie II Kor 6 16–18; s. auch zu 18 4. **8** ***Den Feigen*** (die in der Verfolgung verleugnen im Gegensatz zum Sieger) ***aber und Ungläubigen*** (oder Untreuen? so Sw 282, Bsst 445) ***und Befleckten*** (ἐβδελ. mit Beziehung auf βδελύγματα 17 4 5) ***und Mördern und Hurern und Zauberern und Götzendienern und allen Lügnern*** (22 15) soll ***ihr Teil*** werden ***in dem See***, vgl. 20 10 14.
Zu **9** vgl. 15 1 6 17 1 19 7. Zu **10** vgl. Mt 4 1 5 8; ***er führte mich im Geist*** (also neues Gesicht) ***hinweg***, wie 17 3 ***auf einen grossen und hohen Berg***, nach dem Muster von Ez 40 2, ***und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem*** (gedacht als Ersatz für das irdische Jerusalem, wie IV Esr 13 35 36), ***herabsteigend aus dem Himmel von Gott***, wie 2, **11** ***mit der Herrlichkeit Gottes***, vgl. 15 8 Jes 60 1 2 Ez 43 2. Gemeint ist der Licht- und Strahlenglanz φωστήρ, welcher ihn umgibt, vermöge dessen er 23 im neuen Jerusalem Sonne und Mond ersetzt. Ueber ***Jaspiskristall*** s. zu 4 3. Ganz entsprechend der Weissagung Ez 48 31–34 wenden sich je drei der Tore **12**, auf welchen Engel als Wächter stehen (Jes 62 6), **13** nach einer Himmelgegend. **14** ***Und die Mauer der Stadt hat zwölf***, den durch die zwölf Tore gegebenen Mauerabschnitten entsprechende, ***Grundsteine*** (Hbr 11 10 Eph 2 20), ***und auf ihnen zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes***; s. zu Act 1 26. Betreffs **15** s. zu 11 1 2, vgl. Ez 40 3 Sach 2 5 6. **16** ***Die Stadt ist viereckig***

Länge, Breite und Höhe sind gleich. [17] Und er mass ihre Mauer, hun-
dertvierundvierzig Ellen, Menschenmass, das ist Engelmass. [18] Und der
Unterbau ihrer Mauer Jaspis, und die Stadt reines Gold wie reines Glas.
[19] Die Grundsteine der Stadtmauer sind mit allerlei kostbarem Gestein
geschmückt, der erste Grundstein Jaspis, der zweite Sapphir, der dritte
Chalcedon, der vierte Smaragd, [20] der fünfte Sardonyx, der sechste Sar-
dion, der siebente Chrysolith, der achte Beryll, der neunte Topas, der
zehnte Chrysopras, der elfte Hyazinth, der zwölfte Amethyst. [21] Und
die zwölf Tore zwölf Perlen; ein jedes der Tore war aus einer Perle.
Und die Gasse der Stadt reines Gold wie durchsichtiges Glas. [22] Und
einen Tempel sah ich nicht darin, denn der Herr Gott, der Allbeherr-
scher ist ihr Tempel und das Lamm. [23] Und die Stadt hat nicht nötig
die Sonne noch den Mond, dass sie ihr scheinen; denn die Herrlich-
keit Gottes hat sie erleuchtet, und ihre Leuchte ist das Lamm. [24] Und
die Heiden werden wandeln durch ihr Licht, und die Könige der Erde
bringen ihre Herrlichkeit in sie hinein. [25] Und ihre Tore sollen nim-
mermehr geschlossen werden bei Tag; Nacht nämlich wird dort nicht
sein; [26] und sie werden die Herrlichkeit und die Ehre der Heiden in
sie bringen. [27] Und nicht wird in sie hereinkommen irgend etwas Ge-
meines und wer Greuel und Lüge übt, sondern nur die in dem Lebens-
buch des Lammes Aufgeschriebenen. **XXII** [1] Und er zeigte mir einen

angelegt nach dem Muster Ez 45 2 48 16 20. Unklar bleibt, ob mit ***zwölftausend Stadien*** = 300 geographischen Meilen der ganze Umfang des Quadrats gemeint ist oder die Länge jeder einzelnen Seite. Das ganze ist ein Kubus. Die ***hundert und vier und vierzig*** (12 × 12) ***Ellen*** **17**, fast 70 Meter (s. zu Mt 6 27 = Lc 12 25), erreichen noch lange nicht die Höhe der Stadt 16. Der Zusatz, ***Menschen-Mass, das ist Engel***-Mass, will nur besagen, dass man im Himmel mit demselben Massstab rechne. **18** ***Der Unterbau*** (eigentlich Einbau) der ***Mauer*** über den Grundsteinen ***ist*** von ***Jaspis, und die Stadt*** ist ***reines Gold, wie reines Glas***, also von durchsichtigem Gold 21. Gemäss der Weissagung Jes 54 11 12 bestehen die Grundsteine der Stadt aus den, bei dem hohepriesterlichen Brustschild üblichen, zwölf Edelsteinen Ex 28 17—20 36 17—20 (= hebr. 39 10—13); vgl. Ez 28 13, s. dazu BSST 449 f. Ueber die einzelnen Edelsteine s. Sw 290—294, BSST 250. ***Die zwölf Thore*** **21** = 12 sind ***zwölf Perlen***, nach Jes 54 12 Karfunkeln. Mischnatraktat Baba bathra f. 75 b: Gott wird einst Edelsteine und Perlen anschaffen, dreissig Ellen lang, ebenso viel breit. Dieselben werden ausgehöhlt zu einer Höhe von zwanzig und einer Breite von zehn Ellen, um dann als Tore von Jerusalem zu dienen. ***Die Gasse der Stadt*** 22 2 ist ***reines Gold, wie durchsichtiges Glas***. Ueber den Mangel des Tempels **22** s. zu Mt 24 2. **23** ***Die Herrlichkeit Gottes*** (s. zu 11) ***hat sie erleuchtet, und ihre Leuchte*** ist ***das Lamm***; ähnlich 22 5 nach Jes 60 19 20, **24**, wegen 1 eigentlich nur auf das erneuerte irdische Jerusalem passend (s. dazu BSST 454), nach Jes 60 3 5—7 49 23 Ps 72 10 Tob 13 11 Ps Salom. 17 26 ff., **25** nach Jes 60 11, wie 22 5 nach Sach 14 7, **26** nach Jes 60 5. **27** ***Nicht wird in sie hereinkommen irgend etwas Gemeines*** (Jes 52 1 Ez 44 9) ***und wer Greuel und Lüge übt, sondern nur die in dem Lebensbuch des Lammes*** (13 8) ***Aufgeschriebenen***. 22 **1** ***Und*** (Fortsetzung

Strom lebendigen Wassers, klar wie ein Kristall, ausgehend von dem
Thron Gottes und des Lammes. 2 Zwischen ihrer Gasse und dem Fluss
auf beiden Seiten der Baum des Lebens, zwölf Früchte bringend, jeden
Monat seine Frucht gebend; und die Blätter des Baumes zur Heilung
der Heiden. 3 Und Gebanntes wird nicht mehr sein. Und der Thron
Gottes und des Lammes wird in ihr sein, und seine Knechte werden
ihm dienen 4 und werden sein Angesicht sehen, und sein Name auf
ihren Stirnen. 5 Und Nacht wird nicht mehr sein, und nicht haben sie
nötig Licht eines Leuchters und Sonnenlicht, denn Gott der Herr wird
leuchten über sie, und sie werden herrschen von Ewigkeit zu Ewigkeit.
6 Und er sprach zu mir: diese Worte sind zuverlässig und wahrhaf-
tig, und der Herr, der Gott der Geister der Propheten hat seinen Engel
gesandt, seinen Knechten zu zeigen, was in Bälde geschehen muss.
7 Und siehe, ich komme bald. Selig, der die Worte der Weissagung
dieses Buches bewahrt. 8 Und ich, Johannes, bin es, der solches sieht
und hört. Und als ich es gehört und gesehen hatte, fiel ich nieder

von 21 10) ***er zeigte mir einen Strom lebendigen Wassers, klar wie ein Kristall***, also wohl zusammenhängend mit dem kristallenen Meer vor dem Thron Gottes 4 6, daher: ***ausgehend von dem Throne Gottes und des Lammes*** (5 6 13 7 17) Ez 47 1 Sach 14 8 Jo 3 18. **2** ***Zwischen ihrer Gasse und dem Flusse, auf beiden Seiten*** (also wohl hier der Gasse, dort dem Strom entlang, vgl. 5 6), stand ***der*** (Singular generisch) ***Baum des Lebens*** (steht 2 7 im „Paradiese Gottes"), ***zwölf*** mal ***Früchte bringend***, also für die zwölf Stämme bestimmt. Damit ist, wie zuvor die Herrlichkeit des alten Tempels, nunmehr auch die des Paradieses nach Gen 2 9 10 in das neue Jerusalem aufgenommen, entsprechend der Weissagung Ez 47 1 7 12, aus welcher Stelle auch der Zug stammt: ***und die Blätter des Baumes*** dienen ***zur Heilung der Heiden***, deren es also wie 21 24 noch immer welche gibt; vgl. Hen 25 4—6. **3** ***Gebanntes wird nicht mehr sein***, nämlich nach Sach 14 10 im neuen Jerusalem. Zum ***Dienen*** vgl. 7 15. Dass sie **4** ***sein Angesicht schauen*** ist Erfüllung von Ps 17 15 42 3; s. zu Mt 5 8 I Joh 3 2. ***Sein Name*** wird ***auf ihren Stirnen sein***, nach 7 3 4 14 1, vgl. 3 12. **5** ***Keine Nacht wird mehr sein*** = 21 25, ***denn Gott, der Herr, wird leuchten über sie*** = 21 23, ***und sie werden herrschen von Ewigkeit zu Ewigkeit***, wie 20 6 nach Dan 7 27. Vermutungen über die Wurzeln der in der ganzen Beschreibung zu Tage tretenden Vorstellungen bei Gk, Zum religg. Verständnis d. NT 48—51. Bsst 447 448 449 450 452 453 8.

Schluss. 22 6—21. Unmittelbar an das Glanzstück des neuen Jerusalem reiht sich der auf den Eingang zurückblickende Abschluss, eingeleitet durch **6**. Der Engel 21 9 (Sw 302) oder nach 7 Christus selbst (Bsst 455 456) spricht: ***diese Worte*** der Verheissung 21 24—22 5 sind ***zuverlässig und wahrhaftig***, wie 21 5 (19 9), ***und der Herr***, der Gott, ***der Geister*** (Herr der Geister ist ständige Bezeichnung Gottes in Hen) ***der Propheten*** (I Kor 14 32, doch s. zu 1 4), ***hat seinen Engel*** (16) ***gesandt, um seinen Knechten zu zeigen, was in Bälde geschehen muss***, ganz nach 1 1, wie **7** nach 12 20 3 11. ***Selig*** ist, ***wer die Worte der Weissagung dieses Buches*** (10) ***bewahrt***, ganz nach 1 3 und 16 15. **8** ***Und ich, Johannes*** (vgl. Dan 12 5), bin es, ***der solches sieht, und hört:*** damit stellt er die Identität seiner Person mit der-

**anzubeten vor den Füssen des Engels, welcher mir solches zeigte. 9 Und
er spricht zu mir: nicht doch, dein Mitknecht bin ich und deiner Brü-
der, der Propheten und derer, die die Worte dieses Buches bewahren;
bete Gott an. 10 Und er spricht zu mir: versiegele die Worte der Weis-
sagung dieses Buches nicht; denn die Zeit ist nahe. 11 Der Uebeltäter
tue fernerhin übel und der Schmutzige beschmutze sich fernerhin! Und
der Gerechte übe fernerhin Gerechtigkeit und der Heilige heilige sich
fernerhin! 12 Siehe ich komme bald, und mein Lohn mit mir, jedem
zu vergelten, wie sein Werk ist. 13 Ich bin das A und das O, der
Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende. 14 Selig, die ihre
Kleider waschen, damit sie Macht erhalten über den Baum des Lebens
und zu den Toren eingehen in die Stadt. 15 Draussen die Hunde und
die Zauberer und die Hurer und die Mörder und die Götzendiener und
jeder, der Lüge tut und liebt. 16 Ich, Jesus, habe meinen Engel gesandt,
euch solches zu bezeugen für die Gemeinden. Ich bin die Wurzel und
das Geschlecht Davids, der helle Morgenstern. 17 Und der Geist und
die Braut sprechen: komm! Und wer es hört, soll sagen: komm. Und
der Dürstende soll kommen, der Begehrende soll Wasser des Lebens**

jenigen fest, die so Wunderbares erlebt; vgl. II Kor 12 2 (Sp 309 f.). Aber die Vision selbst hält noch an: *der Engel, welcher mir solches zeigte* (17 1 21 9), ***spricht* 9 *zu mir*: *siehe*** zu, tue es ***nicht*!** Wiederholung aus 19 10 mit Anklängen an 1 3. Von **10** ab erscheint jedenfalls, wie in der verwandten Stelle 16 15, Jesus als der Redende, vgl. 16 (Sp 223 225 f.). ***Versiegle die Worte der Weissagung dieses Buches*** (1 11) ***nicht*:** Gegenteil des Auftrages 10 4 Dan 8 26 12 4 9. Aber dafür steht diesmal auch der καιρὸς συντελείας unmittelbar bevor: *denn die Zeit* der Erfüllung *ist nahe*, wie 1 3. Als praktische Folgerung daraus (Dstd) ergibt sich **11**. Sowohl der Sünder wie der Frommen Frist ist kurz bemessen; Anklang an Ez 3 27 Dan 12 10 IV Esr 14 45. Für δικαιοσύνην ποιησάτω hat der Brief der Gemeinde von Vienne und Lugdunum (Euseb. KG V 1 58) δικαιωθήτω, was (trotz Zn, Gesch. d. nt. Kan. I 201 2) jedenfalls mechanische Konformation nach ἁγιασθήτω ist (Bsst 457 3). **12** ***Siehe, ich komme*** (1 7) ***bald*** (s. zu 7) ***und mein Lohn*** (s. zu Mt 5 12) ***mit mir, jedem zu vergelten***, nach dem, ***wie sein Werk*** beschaffen ***ist*:** 2 23 Ps 62 13 Jes 40 10 62 11 Rm 2 6 Clem. I Kor. 34 3. **13** nach 1 8 17 2 8 21 6. **14** ***Selig*** sind, ***die ihre Kleider waschen*** (Rückweis auf 7 14; statt dessen hat rec. ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ), ***damit sie Macht erhalten über den Baum des Lebens***. Anrecht seine Früchte zu geniessen (s. zu 2), ***und zu den Toren*** (21 12 13 27) ***eingehen in die Stadt***. Wie dieser Vers in 21 7, so hat **15** seine Parallele in 21 8; vgl. Rückert, ThQ 1888 S. 531—589. ***Draussen*** sind und bleiben ***die Hunde*** (Phl 3 2); vgl. Dtn 23 18 Mt 7 6 I Kor 6 9 10. **16** ***Ich, Jesus, habe meinen Engel*** (1 1 nicht aber „Boten“, als sei Johannes gemeint, B. Ws 532) ***gesandt, euch solches zu bezeugen für*** (ℵB haben ἐπί, A ἐν, andere Zeugen überhaupt keine Präposition) ***die Gemeinden*** (1 4 11 3 22). ***Ich bin die Wurzel und das Geschlecht Davids*** (5 5), ***der helle Morgenstern*** (s. zu 2 28). **17** ***Der***, in den christl. Propheten redende ***Geist*** (14 13) ***und die Braut*** (21 9), die ganze Christenheit, ***sprechen: komm! Und der Dürstende soll kommen*** (Joh 7 37), ***der Begehrende soll Wasser des Lebens*** (Joh 4 11) ***umsonst empfangen***, wie 21 6 Jes 55 1. Der-

umsonst empfangen. 18 Ich bezeuge allen, welche die Worte der Weis-
sagung dieses Buches hören: wenn jemand zu ihnen Zusätze macht,
so wird Gott auf ihn die Plagen zusetzen, welche in diesem Buch ge-
schrieben stehen. 19 Und wenn jemand von den Worten des Buches
dieser Weissagung abtut, so wird Gott seinen Teil abtun von dem Baum
des Lebens und von der heiligen Stadt, welche in diesem Buche be-
schrieben sind. 20 Es spricht der solches bezeugt: ja, ich komme bald.
Amen, komm, Herr Jesus! 21 Die Gnade des Herrn Jesus mit allen.

artige Unterbrechungen finden sich auch 13 9 14 12 13. Wie ein Redaktionszusatz aber lautet die Erklärung **18** ***Ich bezeuge allen, welche die Worte der Weissagung dieses Buches*** in den Gemeinden vorlesen ***hören***, auch selbst lesen oder abschreiben: ***wenn jemand zu ihnen Zusätze macht***, wozu Weissagungen angesichts der sich fortwährend verändernden Weltlage leicht Anlass geben (vgl. Prv 30 6), ***so wird Gott auf ihn die Plagen zusetzen, welche in diesem Buche geschrieben stehen*** 15 6—16 21. Hierauf folgt **19** nach Vorbild von Dtn 4 2 12 32, bzw. 13 1 die Kehrseite: ***wenn jemand von den Worten des Buches dieser Weissagung*** in der leichtsinnigen Weise vieler Abschreiber jener Zeit ***abtut, so wird Gott seinen Teil abtun von dem Baum des Lebens und von der heiligen Stadt, welche in diesem Buche*** 21 10—22 5 ***beschrieben sind***. Vgl. zu der Kanonisierungsformel Hen 104 11. Brief des Aristeas 311. Josephus, C. Ap. I 8 42. **20** ***Es spricht der solches bezeugt*** (1 2 9); ***ja, ich komme bald*** (s. zu 7). ***Amen*** (vgl. Ja und Amen 1 7), ***komm***, wie 17, ***Herr Jesus*** (I Kor 16 22 Did 10 6)! Mit diesem Wunsche, von dem es eingegeben war, schliesst das Buch. Wie es aber briefmässig eingeleitet war, so folgt **21** auch noch der übliche Briefschluss: ***Die Gnade des Herrn Jesus*** sei nach A μετὰ πάντων (Hbr 13 25), dagegen nach ℵ μετὰ τῶν ἁγίων, ἀμήν.

Sachregister

zum ganzen Band.

Die Buchstaben o, m, u (d. h. oben, mitten, unten) bezeichnen das 1., 2., 3. Drittel der Seite; f bedeutet die nächstfolgende Seite.